مجلس ادارت

۱. مولانا ابو محفوظ الکریم معصومی. کلکتہ ۲. پروفیسر نذیر احمد. علی گڑھ.
۳. مولانا سید محمد رابع ندوی. لکھنؤ ۴. پروفیسر مختار الدین احمد علی گڑھ ۵. ضیاء الدین اصلاحی (مرتب)

معارف کا زر تعاون

ہندوستان میں سالانہ اسّی روپے
پاکستان میں سالانہ دو سو روپے
فی شمارہ سات روپے

دیگر ممالک میں سالانہ ہوائی ڈاک بیس پونڈ یا بتیس ڈالر
بحری ڈاک سات پونڈ یا گیارہ ڈالر

پاکستان میں ترسیل زر کا پتہ: حافظ محمد یحییٰ شیرستان بلڈنگ
بالمقابل ایس ایم کالج اسٹریچن روڈ. کراچی

• سالانہ چندہ کی رقم منی آرڈر یا بینک ڈرافٹ کے ذریعہ بھیجیں بینک ڈرافٹ درج ذیل نام سے بنوائیں

DARUL MUSANNEFIN SHIBLI ACADEMY
AZAMGARH

• رسالہ ہر ماہ کی ۱۵ تاریخ کو شائع ہوتا ہے. اگر کسی مہینہ کے آخر تک رسالہ نہ پہونچے تو اس کی اطلاع اگلے ماہ کے پہلے ہفتہ کے اندر دفتر میں ضرور پہونچ جانی چاہیے.
• اس کے بعد رسالہ بھیجنا ممکن نہ ہوگا.
• خط و کتابت کرتے وقت رسالہ کے لفافہ کے اوپر درج خریداری نمبر کا حوالہ ضرور دیں.
• معارف کی ایجنسی کم از کم پانچ پرچوں کی خریداری پر دی جائے گی.
کمیشن ۲۵٪ ہوگا. رقم پیشگی آنی چاہیے.

جلد ۱۶۵ **ماہ ربیع الاول ۱۴۲۱ھ مطابق ماہ جون ۲۰۰۰ء** عدد ۶

فہرست مضامین

علامہ شبلی کی کتابوں کے جدید ایڈیشن

الفاروق	قیمت =/۹۵	المامون	قیمت =/۵۰
سیرۃ النعمان	″ =/۱۳۰	الغزالی	″ =/۱۱۰
مقالات شبلی (اول)	″ =/۶۵	الانتقاد	″ =/۳۰

شذرات

مسلمانانِ ہندوستان جس نازک اور پُرآشوب دور سے گزر رہے ہیں، اس میں ان کے لئے نہایت ضروری ہے کہ وہ اپنے حالات و معاملات کی اصلاح کریں اور داخلی حیثیت سے مضبوط اور توانا ہوں، اپنی صفوں کی کجی اور باہمی اختلافات دور کرکے بنیان مرصوص بن جائیں، اس کے بغیر وہ اپنے اوپر ہونے والے ان پیہم اور مسلسل خارجی حملوں کا مقابلہ نہیں کرسکتے جو دراصل ان کے باہمی اختلافات، داخلی کمزوری اور حالات و معاملات کی درہمی کی بنا پر شدید سے شدید تر ہوتے جارہے ہیں جن سے وہ اتنے بے دم اور کھوکھلے ہوگئے ہیں جیسے کوئی ڈھانچہ یا لکڑی کا کندا ہو جسے ہوا کا معمولی جھونکا بھی گرادیتا ہے لیکن اگر وہ اپنی داخلی اصلاح اور اپنے حالات و معاملات کو درست کرکے متحد رہتے تو اس شورشِ محشر اور طوفانِ برق و باد میں بھی پہاڑ کی طرح جمے رہتے اور ساری یورشیں اور مخالفانہ حملے بیکار ہوجاتے اور ان کا کوئی اثر ان پر نہ ہوتا۔ حالات کا اقتضا یہی ہے کہ امت مرحومہ کے وسیع تر مفاد میں سارے مسلمان اپنے اختلافات کو نظر انداز کردیں اور اپنی متاعِ مشترک کے تحفظ کے لئے سب کے سب دردمند اور بے چین ہوجائیں اور اس پر کوئی آنچ نہ آنے دیں۔

اس زمانے میں سب سے زیادہ بُرا وقت مسلمانوں کے اداروں اور تعلیم گاہوں پر آیا ہوا ہے، ان پر الزامات کی بوچھار کرکے طرح طرح سے پریشان کیا جارہا ہے، ایک طرف حکومت مسلمانوں کی تعلیمی اور معاشی پس ماندگی دور کرنے کا دعویٰ کرتی ہے مگر عملاً ان کے ذرائعِ آمدنی کو بند کرنے کی تدبیریں کرتی ہے اور اگر مسلمان اپنے خون پسینے سے مدارس، اسکول اور کالج قائم کرتے ہیں تو وہ ان کو تاراج کرنے میں کوئی کور کسر باقی نہیں رکھتی، اقلیتی اداروں کے طالب علموں اور استاذوں پر اس جمہوری دور میں ایسے مظالم ڈھائے جارہے ہیں جن کی مثال قرونِ وسطیٰ و مظلمہ کے شہنشاہی دور میں بھی نہیں ملتی، ابھی حال ہی میں شبلی کالج اعظم گڈھ اور جامعہ ملیہ اسلامیہ دہلی کے بے گناہ مسلم طلبہ و اساتذہ کو پولیس نے نہایت بے دردی اور بے رحمی سے زدوکوب کیا اور جیلوں میں بے جا تشدد اور نہایت ناروا سلوک کیا، عجیب دوہرا معیار ہے، مظلوموں کی داد رسی نہیں ہوتی اور بلوائیوں اور فسادیوں کو کھلی چھوٹ ملی رہتی ہے، اس سے زیادہ افسوسناک امر یہ ہے کہ اپنی درسگاہوں

کے بارے میں مسلمانوں کا رویہ بھی اطمینان بخش نہیں بلکہ دراصل یہی ان کی زبوں حالی کے ذمہ دار ہیں، ان کا کوئی ادارہ بھی خود ان کی چیرہ دستیوں سے محفوظ نہیں، اختلاف و انتشار نے ترقی و توسیع کی راہ بند کردی ہے، معیارِ تعلیم پست تر ہوگیا ہے اور مقدمہ بازی میں پانی کی طرح روپیے بہائے جارہے ہیں، حکومت و اقتدار تو کب کا مسلمانوں سے چھن گیا ہے، اب لے دے کے یہی مدارس اور اسکول رہ گئے تھے جو ان کی کشمکش اور آویزش سے معرکہ کارزار میں تبدیل ہوگئے ہیں۔

سب سے زیادہ رونا مسلمانوں کی سب سے قیمتی متاع علی گڑھ مسلم یونیورسٹی پر آرہا ہے جو مدت سے صیادوں اور گلچینوں کی کشاکش اور اندرونی سیاست کا شکار ہے، اس بے بہا قومی اثاثے پر کوئی زد پڑتی ہے تو ملک کے تمام دردمند مسلمان تڑپ اٹھتے اور نہایت بے قرار ہوجاتے ہیں، لیکن واقعات کی گہرائیوں میں جانے سے معلوم ہوتا ہے کہ یونیورسٹی کے اکثر ہنگاموں اور اس کے نظام کے مختل ہونے کے ذمہ دار اس کے داخلی عناصر ہی ہوتے ہیں ع اے بادِ صبا ایں ہمہ آوردۂ تست۔ جب بھی نیا وائس چانسلر آتا ہے، اس کا پُرجوش خیر مقدم ہوتا ہے لیکن چند مہینے بھی نہیں گزرتے کہ شکایتیں اور مخالفتیں شروع ہوجاتی ہیں، جن میں روز بروز شدت آتی جاتی ہے اور سازشی لوگ اپنا کام شروع کردیتے ہیں، مخالفین کے مقابلے میں مداحوں اور خوشامدیوں کا ایک گروہ بھی سامنے آجاتا ہے اور دونوں اپنے اپنے انداز سے اسے گھیرے اور نرغے میں لے لیتے ہیں، دیکھا یہ گیا ہے کہ مخالفوں سے زیادہ متملقین ہی اس کے لئے ضرر رساں ثابت ہوتے ہیں، وہی غلط اقدامات کراتے ہیں اور ایک غلطی کو چھپانے کے لئے دسیوں غلطیاں کراتے ہیں۔ وائس چانسلر ان کی سازشوں کے جال میں پھنس کر یونیورسٹی کے مفاد، اس کی تعمیر و ترقی اور تعلیمی معیار کو بلند کرنے سے بے پروا ہوجاتا ہے اور اپنے تحفظ کے لئے ناپسندیدہ عناصر کا سہارا لیتا ہے، جو بالآخر اس کی ناکامی اور یونیورسٹی کی تباہی کا موجب بن جاتا ہے۔

صدر جمہوریہ ہند نے جو علی گڑھ مسلم یونیورسٹی کے وزیٹر ہیں جناب محمد حامد انصاری کو اس کا وائس چانسلر مقرر کیا ہے، اس مناسب انتخاب پر ہم دونوں کو مبارک باد دیتے ہیں، حامد صاحب اچھے منتظم و مدبر اور حکومت کے بڑے عہدوں پر فائز رہے ہیں، یونیورسٹی ان کی مادر علمی ہے، ان میں اس کا درد اور اس کی خدمت کا ولولہ ہے، ان کی آمد

سے یونیورسٹی کی مغموم فضا میں خوشی کی لہر دوڑ گئی ہے، اس کے مخلص اور درد مند ہی نہیں اس سے وابستہ ہر شعبہ کے لوگ بھی خوش ہیں، پچھلی خوشیوں کی طرح خدا کرے یہ عارضی نہ ہو، دیرپا ہو، اگر اسٹاف کے لوگ وائس چانسلر کو تعاون دیں، ٹکراؤ بھی ہو تو افہام و تفہیم کا راستہ اختیار کریں، اس پر بھی مسائل حل نہ ہوں تو اپنے جذبات و خواہشات کی قربانی دیں، رخنہ اندازی سے بچیں اور سازشوں کا جال نہ بچھائیں، وائس چانسلر بھی ان کے جذبات و خواہشات کو نظر انداز نہ کریں، ان سے مساویانہ برتاؤ کریں، یونیورسٹی کے مفاد کو ترجیح دیں تو وہ صحیح رخ پر آسکتی ہے اور حامد انصاری جیسے لائق اور تجربہ کار شخص کی خدمات سے اس کو خاطر خواہ فائدہ پہنچنے کی صورت بھی یہی ہے۔

سیمناروں کے انعقاد میں خدا بخش لائبریری پٹنہ کو جو امتیاز حاصل ہے اس میں کوئی ادارہ اس کی ہمسری نہیں کر سکتا، اس کے زیر اہتمام ایک سہ روزہ فیض احمد فیض سیمنار ۱۴-۱۶ مئی کو ہوا، افتتاحی جلسہ میں ڈائرکٹر حبیب الرحمن چغتائی کا خطبۂ استقبالیہ، ڈاکٹر ایم ایوب مرزا (انگلینڈ) کا خطبۂ افتتاحیہ، گوپی چند نارنگ کا کلیدی خطبہ اور سید حامد صاحب کا صدارتی خطبہ پڑھا گیا اور بہار کے گورنر نے لائبریری کی تازہ ترین مطبوعات کا اجرا کیا، مقالات خوانی کے پانچ جلسے ہوئے جن میں کل اٹھارہ مقالات پڑھے گئے، مقالہ نگاروں میں ڈاکٹر شمیم حنفی، پروفیسر سید جعفر (حیدرآباد) ڈاکٹر صدیق الرحمن قدوائی (دہلی)، پروفیسر وہاب اشرفی (پٹنہ)، شفیع مشہدی (پٹنہ)، ڈاکٹر خلیق انجم (دہلی) ابوالکلام قاسمی (علی گڑھ)، ڈاکٹر عتیق اللہ (دہلی)، پروفیسر جگن ناتھ آزاد (جموں)، ڈاکٹر زبیر رضوی (دہلی)، شاہد ماہلی (دہلی) ابن فرید (رام پور)، زاہدہ زیدی (علی گڑھ)، پروفیسر سید محمد عقیل (الہ آباد)، علی احمد فاطمی (الہ آباد)، قمر اعظم (مظفر پور)، وغیرہ کے نام قابل ذکر ہیں۔ ایک روز پروفیسر جگن ناتھ آزاد کی صدارت میں مشاعرہ ہوا جس میں مقامی و بیرونی شعرا شریک تھے، فیض احمد فیض اردو کے مشہور ترقی پسند شاعر تھے، ان پر اس کامیاب سیمنار کا انعقاد کر کے خدا بخش لائبریری پٹنہ نے ایک یادگار ادبی خدمت انجام دی ہے جس کے لئے خصوصاً ڈائرکٹر حبیب الرحمن چغتائی مبارک باد کے مستحق ہیں۔

مقالات

قاضی ثناء اللہ پانی پتی اور ان کی تفسیر مظہری

از
محمد عارف عمری رفیق دار المصنفین

برصغیر ہند و پاک میں قرآن مجید کے ترجمہ و تفسیر کی جانب عام رجحان حضرت شاہ ولی اللہ محدث دہلوی کے بعد پیدا ہوا جن کا خاص اثر ان کے عالی مرتبت فرزندوں اور تلامذہ نے قبول کیا، قاضی ثناء اللہ پانی پتی صاحب تفسیر مظہری گو مرزا مظہر جانجاناں کے خلیفہ و مسترشد کی حیثیت سے شہرت عام رکھتے ہیں مگر علم حدیث و فقہ کا درس انہوں نے شاہ ولی اللہ صاحب ہی سے لیا تھا اس لئے ان کی تفسیر پر فکر ولی اللہی کے اثرات نمایاں ہیں۔ قارئین پہلے قاضی صاحب کے مختصر حالات ملاحظہ کریں۔

مختصر حالات زندگی قاضی صاحب ۱۱۴۳ھ مطابق ۱۷۳۰-۳۱ء میں بمقام پانی پت پیدا ہوئے۔ ان کا شجرۂ نسب بارہ واسطوں سے شیخ جلال الدین پانی پتی (م ۷۵۲ھ) سے ملتا ہے، جن کے خاندان کو خلیفہ ثالث حضرت عثمانؓ سے نسبی تعلق کا شرف حاصل ہے۔

قاضی صاحب نے ابتدائی تعلیم اپنے وطن میں حاصل کی۔ سات سال کی عمر میں قرآن مجید حفظ کیا اور سولہ برس کی عمر میں مروجہ علوم و فنون کی تعلیم سے فارغ ہونے کے بعد حدیث و فقہ میں پختگی اور کمال حاصل کرنے کے لئے شاہ ولی اللہ محدث دہلوی کی خدمت میں حاضر ہوئے۔ باطنی اصلاح و تربیت کے لئے پہلے شیخ محمد عابد سنامی کے حلقہ ارادت میں شامل ہوئے،

ان کے انتقال کے بعد مشہور بزرگ مرزا مظہر جانجاناں کی طرف رجوع ہوئے اور ان کے ایک ممتاز خلیفہ کی حیثیت سے نہایت مشہور ہوئے۔ مرزا صاحب کو بھی قاضی صاحب سے بڑی محبت تھی، انہیں "علم الہدیٰ" کا لقب بھی بخشا تھا۔ شاہ ولی اللہ صاحب کے خلف اکبر شاہ عبدالعزیز صاحب بھی قاضی صاحب کو ان کے علم و فضل کی بنا پر "بیہقی وقت" کہا کرتے تھے، قاضی صاحب اپنے وطن میں رہ کر مدۃ العمر افتاء و قضا اور تصنیف و تالیف کی خدمت میں مشغول رہے، یکم رجب ۱۲۲۵ھ کو وفات پائی، ان کے تذکرہ نگار متفق اللفظ ہیں کہ وہ نہایت عابد و زاہد، تہجد گزار اور تلاوت قرآن کے شیدائی تھے۔[1]

تصنیفات: قاضی صاحب نے تیس سے زائد کتب و رسائل تصنیف کیے[2] مگر ان کی صرف دو کتابیں ایک مالابدمنہ بزبان فارسی اور دوسری تفسیر مظہری بزبان عربی مطبوع و متداول ہیں، مالابدمنہ فقہ حنفی پر ایک مختصر اور جامع کتاب ہے جو عرصہ دراز تک مدارس عربیہ کے نصاب میں داخل رہی، قاضی صاحب کے تذکرہ نگاروں کا بیان ہے کہ انہوں نے فقہ میں ایک مبسوط کتاب بھی تصنیف کی تھی جس میں ائمہ اربعہ کے مختارات کو مع ادلہ محاکمہ کے بعد یکجا کیا تھا، اسی موضوع پر "الاخذ بالاقویٰ" کے نام سے ان کے ایک رسالہ کی صراحت بھی ملتی ہے۔[3]

تفسیر مظہری: قاضی صاحب کی یہ تفسیر دس ضخیم جلدوں میں شایع ہوئی ہے، اس کو انہوں نے اپنے پیر و مرشد مرزا مظہر جانجاناں کے نام سے معنون کیا ہے، اس تفسیر کا

[1] قاضی صاحب کے حالات کے لئے دیکھئے: نزہۃ الخواطر ج ۷، ص ۱۱۳، تذکرہ علمائے ہند ص ۳۰۸ اور اردو دائرہ معارف اسلامیہ ج ۶ ص ۱۰۳۲ تا ۱۰۳۳۔ [2] تذکرہ علمائے ہند ص ۳۰۸۔ [3] نزہۃ الخواطر ج ۷، ص ۱۱۳۔

اردو ترجمہ مولانا سید عبدالدائم جلالی نے کیا ہے جس کو ندوۃ المصنفین دہلی نے شایع کیا ہے

تفسیر مظہری قاضی صاحب کی کثرت معلومات، وسعت علم، حدیث و فقہ پر گہری نظر اور ان کے معتدل متصوفانہ ذوق کا ثبوت ہے، سطور ذیل میں اس کے ابتدائی حصے کی روشنی میں تفسیر کی چند نمایاں خصوصیات پیش کی جاتی ہیں۔

۱۔ **مسلکی رواداری:** تفسیر مظہری کا اہم اور نمایاں وصف مصنف کی وسعت نظر اور مسلکی عدم تعصب ہے، اس میں قاضی صاحب نے احناف کے نقطہ نظر کی تائید و تقویت بدلائل کی ہے مگر جا بجا اس سے اختلاف بھی کیا ہے، عام خیال ہے کہ وہ حنفی تھے اس لئے انہوں نے تفسیر مظہری میں محض احناف کے نقطہ نظر کو مدلل طور پر پیش کیا ہے۔[1] لیکن تفسیر کے غائر مطالعہ سے یہ بات خلاف واقعہ معلوم ہوتی ہے، ذیل میں چند مثالیں پیش کی جاتی ہیں جن سے قاضی صاحب کے اعتدال و توازن کا اندازہ ہوگا۔

محصور کی قربانی کا حکم: مسافر حج اگر کسی مقام پر محصور ہو جائے تو وہ اپنی قربانی کے جانور کو کس جگہ ذبح کرے یا کرائے اس بارے میں فقہاء کا اختلاف ہے، امام ابوحنیفہؒ فرماتے ہیں کہ اس کی قربانی حدود حرم میں ہونی چاہئے، جب کہ جمہور یہ کہتے ہیں کہ وہ اسی جگہ ذبح کر دے جہاں وہ محصور ہوا ہے خواہ وہ مقام حدود حرم کے اندر واقع ہو یا اس سے باہر ہو، اس مسئلہ میں امام بخاریؒ نے نہایت متوازن موقف اختیار کیا ہے ان کا کہنا ہے کہ محصور اگر اپنی قربانی کا جانور حدود حرم تک بھیجنے پر قادر ہو تو اس کے لئے ایسا کرنا واجب ہے، بہ صورت دیگر اس کے لئے اجازت ہے کہ وہ جائے احصار ہی میں قربانی کردے، قاضی ثناء اللہ پانی پتی نے اس مسئلہ میں امام بخاریؒ ہی کے موقف کی تائید

[1] ہندوستانی مفسرین اور ان کی عربی تفسیریں ص ۹۸-۱۰۱۔

حمایت کی ہے، سورہ بقرہ کی آیت :

وَلَا تَحْلِقُوا رُءُوسَكُمْ حَتّٰى	اور حجامت نہ کروا اپنے سروں کی
يَبْلُغَ الْهَدْيُ مَحِلَّهُ (بقرہ ۱۹۶)	جب تک پہنچ نہ چکے قربانی اپنے ٹھکانے پر

کی تفسیر کرتے ہوئے وہ اس اختلاف کا ذکر یوں کرتے ہیں :

" محلہ کی تفسیر میں فقہاء کا اختلاف ہے، امام ابو حنیفہ اس بات کے قائل ہیں کہ محلہ سے حدود حرم مراد ہے، کیونکہ قرآن مجید میں ایک دوسرے مقام پر یہ صراحت موجود ہے کہ قربانی کا محل خانہ کعبہ ہی ہے (ثُمَّ مَحِلُّهَا إِلَى الْبَيْتِ الْعَتِيقِ) ج ۳۳۔ نیز حرم کے علاوہ کسی اور مقام پر قربانی کا ثبوت نہیں ملتا ہے، اس لئے محصور کے لئے واجب ہے کہ وہ قربانی کے جانور کو حرم روانہ کرے اور ذبح کے دن کی تعیین کردے اور اسی لحاظ سے احرام کھولے ... جمہور فقہاء کا کہنا ہے کہ محلہ سے مراد وہی مقام ہے جہاں حالت محصوری پیش آئی ہے خواہ وہ حدود حرم کے اندر ہو یا اس سے خارج ہو جیسا کہ صلح حدیبیہ کے موقع پر میدان حدیبیہ میں رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کا قربانی کرنا ثابت ہے، حالانکہ یہ جگہ حدود حرم سے باہر ہے، اس مسئلہ میں بہتر قول امام بخاری کا ہے جس کو انہوں نے حضرت عبداللہ بن عباسؓ کی روایت پر تعلیق کرتے ہوئے بیان کیا ہے کہ محصور کو جائے محصوری پر قربانی کرنے کی اجازت اس شرط کے ساتھ مشروط ہے کہ وہ جانور کو حدود حرم تک بھیجنے پر قادر نہ ہو اور اگر اس کو اس کی قدرت ہو تو اس کے لئے بھیجنا واجب ہے " [1]

غرض قاضی صاحب نے اس آیت کی تفسیر امام بخاری ہی کے موقف کے مطابق

[1] تفسیر مظہری ج ۱ ص ۱۷۹ مطبع غریب۔

کی ہے۔ وہ لکھتے ہیں :

فحينئذٍ معنى قوله تعالى ولا	اس آیت کا مطلب قید استطاعت کے
تحلقوا رؤوسكم حتى يبلغ الهدى	ساتھ مشروط قرار پائے گا اس لئے
محله ان استطعتم ذلك فهو	اس حکم عام سے وہ واقعات بر بنائے
عام خص منه البعض بفعل	تخصیص مستثنیٰ سمجھے جائیں گے جن میں
النبي صلى الله عليه وسلم	یہ صراحت موجود ہے کہ آنحضرت صلی اللہ
الثابتة بالاحاديث المشهورة [1]	علیہ وسلم نے حدود حرم سے باہر حدیبیہ
	میں قربانی کی ہے اور وہ مشہور حدیثوں
	سے ثابت ہیں۔

تعلیم قرآن کو مہر بنانا فقہائے احناف اور شوافع اس بات میں مختلف الرائے ہیں کہ مہر نکاح میں قرآن مجید کی تعلیم کو رکھا جا سکتا ہے یا نہیں۔ شوافع اس کے جواز کے قائل ہیں اور ان کی دلیل وہ مشہور حدیث ہے جس میں یہ مذکور ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی خدمت میں ایک خاتون نے اپنے آپ کو بغرض نکاح پیش کیا، مگر حضورؐ خاموش رہے، ایک صحابی جو اس وقت مجلس میں موجود تھے انہوں نے نکاح کی خواہش ظاہر کی، دریافت کرنے پر پتہ چلا کہ ان کے پاس مہر کی ادائیگی کے لئے کوئی چیز نہیں ہے چنانچہ آنحضرتؐ نے تعلیم قرآن مجید کو مہر قرار دے کر ان کا نکاح کر دیا۔

فقہائے احناف اس واقعہ کو آنحضرتؐ کے خصائص میں شمار کرتے ہیں اس لئے وہ اس پر قیاس کو درست نہیں قرار دیتے۔ علامہ ابن جوزی نے اس کی ایک توجیہ یہ بھی

[1] تفسیر مظہری ج ۱ ص ۱۷۹۔

کی ہے کہ یہ اسلام کے دورِ غربت کا واقعہ ہے جس کو نظیر نہیں بنایا جاسکتا، قاضی صاحب نے فقہائے احناف کی ان دونوں توجیہات سے عدم اتفاق ظاہر کیا ہے اور صاف لفظوں میں یہ لکھا ہے کہ:

قلت هذا کانه ادعاء نسخ والنسخ لا یثبت بمجرد الاحتمال وکذا کونه من الخصائص [1]	میرا کہنا ہے کہ ابن جوزی کی توجیہ کے مطابق دعویٰ نسخ لازم آتا ہے اور محض احتمال کی بنیاد پر نہ تو نسخ کو ثابت کیا جاسکتا ہے اور نہ ہی خصائص کو

احکام حج حج کے بعض احکام کے سلسلہ میں بھی قاضی صاحب نے فقہائے احناف سے اختلاف کیا ہے، مثلاً ایام تشریق کے آخری دن زوال سے پہلے تک احناف کے نزدیک رمی کی جاسکتی ہے، مگر اس مسئلہ میں قاضی صاحب کا کہنا ہے کہ:

"مجھ کو اس قول کی کوئی دلیل دستیاب نہیں ہوئی۔" [2]

فقہائے احناف نے ابن ہمام کی ایک روایت اس کی تائید میں پیش کی ہے، مگر قاضی صاحب نے اس کے سلسلہ سند پر کلام کیا ہے۔

اسی طرح جمرات کی رمی میں ترتیب کو جمہور واجب اور امام ابوحنیفہؒ سنت قرار دیتے ہیں، جمہور کی دلیل یہ ہے کہ تینوں جمرات کی رمی ایک عمل ہے اس لئے ان میں ترتیب واجب ہے، امام ابوحنیفہ کا کہنا ہے کہ ہر جمرہ کی رمی ایک علیحدہ عمل ہے اس لئے ترتیب کو وجوب کا درجہ حاصل نہیں ہے۔ قاضی صاحب نے اس مسئلہ میں جمہور کی متابعت کی ہے اور امام صاحب کے موقف کو کمزور ثابت کیا ہے، وہ لکھتے ہیں:

[1] تفسیر مظہری ج ۲ ص ۵۷۹ [2] تفسیر سورہ نساء [3] تفسیر مظہری ج ۱ ص ۲۴۴۔

"میرا خیال ہے کہ از روئے قیاس بھی امام صاحب کا موقف درست نہیں ہے، جمرات کے عمل میں ترتیب کے وجوب کی دلیل تو یہی ہے کہ اس کے اختلال سے دم لازم آتا ہے جیسے رمی، حلق اور ذبح علیحدہ اعمال ہیں مگر ان کے درمیان ترتیب کے فوت ہونے سے دم واجب ہوتا ہے، امام صاحب نے ان دونوں صورتوں میں جو تفریق کی ہے اس کو سمجھنے سے میں قاصر ہوں۔" [1]

خیار بیع کا اثبات سورۂ نساء کی آیت:

یٰٓاَیُّهَا الَّذِیْنَ اٰمَنُوْا لَا تَاْكُلُوْٓا اَمْوَالَكُمْ بَیْنَكُمْ بِالْبَاطِلِ اِلَّآ اَنْ تَكُوْنَ تِجَارَةً عَنْ تَرَاضٍ مِّنْكُمْ۔ (نساء ۲۹)	اے ایمان والو نہ کھاؤ مال ایک دوسر کے آپس میں ناحق مگر یہ کہ تجارت ہو آپس کی خوشی سے۔

کو مستدل قرار دے کر فقہائے احناف ومالکیہ یہ کہتے ہیں کہ بیع مکمل ہوجانے کے بعد بائع و مشتری کو خیار بیع حاصل نہیں رہتا، اس کے برعکس فقہائے شوافع وحنابلہ بعض حدیثوں سے استدلال کرتے ہوئے اس کے جواز کے قائل ہیں، فقہائے احناف اس کے جواب میں یہ کہتے ہیں کہ کتاب اللہ کے مقابلہ میں ان روایتوں سے صرفِ نظر کیا جائے گا، قاضی صاحب نے احناف کے اس موقف سے اختلاف کیا ہے اور فقہائے شوافع وحنابلہ کی تائید کی ہے، وہ لکھتے ہیں:

قلت والصحیح عندی ان الآیة تدل علی جواز الاکل وتمام	میرے نزدیک صحیح بات یہ ہے کہ یہ آیت افتراق مجلس سے قبل بیع مکمل ہوجانے

[1] تفسیر مظہری ج ۱ ص ۲۴۴۔

البیع قبل الافتراق من المجلس	اور مبیع کو استعمال کرنے کی یقیناً دلیل
لکن لایدل علی نفی ولایۃ الفسخ	ہے لیکن متعاقدین کے حق فسخ کی نفی
عنھما فالاولی ان یقال بثبوت	اس سے ثابت نہیں ہوتی ہے، اس لئے
خیار المجلس للمتعاقدین کما	بہتر بات یہ ہے کہ خیار مجلس کو تسلیم کیا
اثبت ابوحنیفۃ خیار الرؤیۃ	جائے، جب امام ابوحنیفہ بیع تام ہو جانے
وخیار العیب بعد تمام البیع	کے بعد خیار رویت اور خیار عیب کو
کیلا یلزم ترک العمل بالحدیث	تسلیم کرتے ہیں تو خیار مجلس کو ماننے میں
الصحیح[1]	کیا حرج ہے تاکہ حدیث صحیح کو چھوڑنا
	لازم نہ آئے۔

تیمم کا ایک مسئلہ سورہ نساء میں تیمم کی ایک آیت وارد ہے جس کی نہایت مفصل تفسیر قاضی صاحب نے کی ہے، اس ضمن میں اس مسئلہ میں کہ اگر کسی شخص کے بعض اعضاء صحیح وسالم ہوں اور بعض زخمی ہوں تو کیا زخمی اعضاء پر تیمم درست ہے؟ انھوں نے امام ابوحنیفہ کے بالمقابل امام شافعی اور امام احمد کے موقف کو پسندیدہ قرار دیا ہے، امام ابوحنیفہ اسی صورت میں تیمم کی اجازت دیتے ہیں جب کہ اس کے بیشتر اعضاء زخمی ہوں مگر امام شافعی اور امام احمد کا یہ فتویٰ ہے کہ صحیح اعضاء کو دھل لیا جائے اور زخمی عضو پر تیمم کر لیا جائے، قاضی صاحب اس فتویٰ کے متعلق لکھتے ہیں:

ھو المختار عندی للفتوی[2]	میرے نزدیک یہی فتویٰ زیادہ بہتر ہے۔

اس کی مزید مثالیں بھی ہیں مگر طوالت کے خوف سے ہم نے چند ہی مثالوں پر اکتفار

[1] تفسیر مظہری ج ۲ ص ۳۰۸ [2] ایضاً ص ۶۱۷۔

کیا ہے، ان سے بھی ہمارا مدعا پوری طرح واضح ہو جاتا ہے اس بنا پر یہ کہنا مناسب نہیں معلوم ہوتا کہ اس میں احناف کے مسلک کی مدلل تائید کی گئی ہے، بلکہ دراصل قاضی ثناء اللہ پانی پتی نے بڑی حد تک شاہ ولی اللہ کے مسلک اعتدال کی ترجمانی کی ہے۔

۲۔ **تفسیری اقوال کی تحقیق و تنقید:** تفسیر مظہری میں قدیم مفسرین کے تفسیری اقوال بہ کثرت نقل کئے گئے ہیں، مگر مصنف نے ان اقوال کو محض یکجا نہیں کیا ہے بلکہ مختلف مقامات پر ان کو تحقیق و تنقید کی کسوٹی پر پرکھا بھی ہے اور یہ اس تفسیر کا دوسرا بڑا امتیاز ہے۔ صحابہ اور تابعین کے جو اقوال مرفوعاً ثابت ہیں ان کو قاضی ثناء اللہ پانی پتی تفسیر ماثور کا درجہ دیتے ہیں مگر جو روایتیں موقوف ہیں ان کو وہ تاویل کا درجہ دیتے ہیں جس میں خلاف کی گنجائش ہوتی ہے[1] ذیل میں چند مثالوں کے ذریعہ اس کی وضاحت کرنے کی کوشش کی جاتی ہے۔

سورہ بقرہ کی ایک آیت ہے:

فَالْآنَ بَاشِرُوهُنَّ وَابْتَغُوا	پھر ملو اپنی عورتوں سے اور طلب کرو
مَا كَتَبَ اللّٰهُ لَكُمْ (بقرہ ۱۸۷)	اس کو جو لکھ دیا ہے اللہ نے تمہارے لئے

اس کی تفسیر میں قاضی صاحب نے اسی متبادر مفہوم کی تائید کی ہے کہ نوشتہ الٰہی کو طلب کرنے کا مطلب طلب اولاد ہے، اس ضمن میں انھوں نے امام بغوی کے حوالہ سے حضرت معاذ بن جبلؓ کا یہ تفسیری قول نقل کیا ہے کہ "مکتوب الٰہی کو تلاش کرنے کا مطلب شب قدر کو ڈھونڈنا ہے"[2] مگر قاضی صاحب نے اس سے عدم اتفاق ظاہر کرتے ہوئے اس پر یہ تبصرہ کیا ہے کہ:

[1] تفسیر مظہری ج ۱ ص ۳۸ [2] ایضاً ص ۱۶۵۔

قلت وھذا البعید من السیاق۔

میرا کہنا ہے کہ یہ تاویل سلسلۂ کلام سے علیحدہ ہے۔

مناسک حج کے سلسلہ میں وارد آیت :

فَاِذَا قَضَیْتُمْ مَّنَاسِکَکُمْ فَاذْکُرُوا اللّٰہَ کَذِکْرِکُمْ اٰبَآءَکُمْ اَوْ اَشَدَّ ذِکْرًا (بقرہ ۲۰۰)

پھر جب پورے کر چکو اپنے حج کے کام تو یاد کرو اللہ کو جیسے تم یاد کرتے تھے اپنے باپ دادوں کو بلکہ اس سے بھی زیادہ یاد کرو۔

کی تفسیر کرتے ہوئے قاضی صاحب نے اس کا شان نزول یہ بیان کیا ہے کہ اہل عرب مراسم حج سے فارغ ہونے کے بعد مجلسیں لگا کر اپنے آباء و اجداد کا فخریہ ذکر کرتے تھے، اس آیت میں اس کی ممانعت کی گئی ہے اور ان کو اس کے بجائے کثرت سے اللہ تعالیٰ کو یاد کرنے کا حکم دیا گیا ہے، اس سلسلہ میں حضرت عبداللہ بن عباسؓ اور عطاءؒ کا یہ قول نقل کیا گیا ہے کہ "اللہ تعالیٰ کو اس طرح یاد کیا کرو جس طرح چھوٹے بچے اپنے باپوں کو یاد کرتے ہیں"۔ قاضی صاحب نے اس قول کو نقل کرکے اس پر یہ دلچسپ تبصرہ کیا ہے :

قلت وعلی ھذا کان ذکر الامھات اولی من الآباء [1]

میرا کہنا ہے کہ اس قول کے مطابق باپوں کے بجائے ماؤں کا ذکر زیادہ موزوں ہوتا۔

سورہ بقرہ کی آیت :

لَآ اِکْرَاہَ فِی الدِّیْنِ (بقرہ ۲۵۶)

زبردستی نہیں دین کے معاملہ میں

کی تفسیر میں قاضی صاحب نے تفسیر بغوی کے حوالہ سے حضرت عبداللہ بن مسعودؓ کا یہ

[1] تفسیر مظہری ج ۱ ص ۲۳۹۔

قول نقل کیا ہے کہ یہ حکم آیت قتال سے منسوخ ہے۔ مگر انہوں نے اس سے عدم اتفاق کیا ہے اور اس کی توجیہ یوں کی ہے :

قلت لا تیصور النسخ الا بعد التعارض ولا تعارض فان الامر بالقتال والجہاد لیس لاجل الاکراہ علی الدین بل لدفع الفساد من الارض فان الکفار یفسدون فی الارض ویصدون عباد اللہ عن الھدی والعبادۃ [1]

میں کہتا ہوں کہ نسخ کا تصور ایسے موقع پر ممکن ہے جہاں تعارض ہو اور یہاں کوئی تعارض سرے سے نہیں ہے۔ قتال و جہاد کی مشروعیت قطعاً اکراہ دین کے لئے نہیں ہے بلکہ زمین سے دفع فساد کے لئے ہے اور اس کا تعلق ان کافروں سے ہے جو زمین میں فتنہ گری کرتے اور اللہ کے بندوں کو ہدایت و عبادت سے روکتے ہیں۔

قاضی ثناء اللہ پانی پتی نے بعض تفسیری اقوال کی ترجیح و تردید کے لئے قرآن مجید کے طرز و اسلوب بیان کو بھی اسوہ و رہنما بنایا ہے مثلاً سورہ بقرہ کی آیت :

وَاِذَا سَاَلَکَ عِبَادِیْ عَنِّیْ فَاِنِّیْ قَرِیْبٌ (بقرہ ۱۸۶)

اور جب تجھ سے پوچھیں میرے بندے مجھ کو سو میں تو قریب ہوں۔

کی تفسیر میں امام بغوی نے حضرت عبداللہ بن عباسؓ کا یہ قول نقل کیا ہے کہ سائل مدینہ کا کوئی یہودی تھا، قاضی صاحب نے قرآن مجید کے اسلوب بیان کو اس کے متضاد بتایا ہے، ان کے خیال میں سائل کوئی اعرابی رہا ہوگا: چنانچہ لکھتے ہیں:

[1] تفسیر مظہری ج ۱ ص ۲۸۰۔

قلت الظاهر ان تشريف	میرا کہنا ہے کہ سائل کی نسبت ذات
السائل بالاضافة الى نفسه	باری کی طرف جو کی گئی ہے وہ اس بات
....يابى ان يكون السائل	کے متناقض ہے کہ وہ کوئی سرکش یہودی
يهوديا متعنتا فى السوال [1]	رہا ہوگا۔

سورہ بقرہ کی درج ذیل آیت :

لَيْسَ الْبِرَّ اَنْ تُوَلُّوْا وُجُوْهَكُمْ	نیکی کچھ یہی نہیں کہ منہ کرو اپنا مشرق کی
قِبَلَ الْمَشْرِقِ وَالْمَغْرِبِ وَلٰكِنَّ	طرف یا مغرب کے لیکن بڑی نیکی تو یہ ہے
الْبِرَّ مَنْ اٰمَنَ بِاللّٰهِ	جو کوئی ایمان لائے اللہ پر...

(بقرہ ۱۷۷)

کے بارے میں مفسرین مختلف الرائے ہیں کہ اس میں مخاطب اہل ایمان ہیں یا اہل کتاب۔ قاضی صاحب نے اسلوب بیان کی روشنی میں اہل کتاب کے قول کو ترجیح دی ہے، وہ لکھتے ہیں:

قلت ذكره تعالىٰ بتولية الوجوه	میرا کہنا ہے کہ آیت میں چہروں کے
وعدم تسميته بالصلوٰة قرينة	پھیرنے کا ذکر ہے مگر نماز کی صراحت
على ان المخاطبين بها اليهود	نہیں ہے جو اس بات کا قرینہ ہے کہ
والنصارىٰ دون المومنين [2]	مخاطب یہود و نصاریٰ ہیں نہ کہ مومنین۔

اسی طرح آیت قصاص:

يٰاَيُّهَا الَّذِيْنَ اٰمَنُوْا كُتِبَ	اے ایمان والو فرض ہوا تم پر (قصاص)

[1] تفسیر مظہری ج ۱ ص ۱۶۲ [2] ایضاً ص ۱۳۹۔

عَلَيْكُمُ الْقِصَاصُ فِي الْقَتْلٰى	برابری کرنا مقتولوں میں۔

.... (بقرہ ۱۷۸)

کے سلسلہ میں بھی مفسرین کو یہ اختلاف ہے کہ اس کے مخاطب اوس وخزرج کے اہل ایمان ہیں یا بنو قریظہ و نضیر کے یہود۔ قاضی صاحب نے اوس وخزرج کو مخاطب قرار دئے جانے کے قول کو اسی بنیاد پر ترجیح دی ہے۔ لکھتے ہیں:

قلت رضائهم وتسليمهم	میرا کہنا ہے کہ تسلیم و رضا کا اسلوب
وخطاب الله تعالىٰ اياهم	بیان اور اہل ایمان کے ذریعہ خطاب
بقوله يا ايها الذين آمنوا	اس بات کی دلیل ہے کہ مخاطب اوس
دليل على ان المخاطبين به	وخزرج ہیں جو کہ اللہ تعالیٰ کے دین
هم الاوس والخزرج	کے اعوان و انصار تھے نہ کہ قریظہ اور
الذين صاروا انصار الله	بنو نضیر کے یہود جو کہ اعداء اللہ اور
دون قريظة والنضير فانهم	کافر تھے۔
كانوا اعداء الله كفارا [1]	

۳۔ تفسیری انفرادیت | تفسیر مظہری کا بیشتر حصہ متقدمین کے تفسیری اقوال پر مشتمل ہے تاہم ایک آیت کی تفسیر میں قاضی صاحب نے جمہور مفسرین کے بالمقابل اپنی رائے کو کامل وثوق و اعتماد کے ساتھ پیش کیا ہے۔ سورہ بقرہ میں قصہ آدم ؑ کے ذکر میں حضرت آدم ؑ کو ناموں کے سکھلانے کا ذکر ہے، ارشاد باری ہے:

وَعَلَّمَ اٰدَمَ الْاَسْمَآءَ كُلَّهَا	اور سکھلا دئے اللہ نے آدم کو نام سب

[1] تفسیر مظہری ج ۱ ص ۲۴۳۔

(بقرہ ۳۱)　　چیزوں کے۔

اس آیت کی تفسیر میں مفسرین کے مختلف اقوال ہیں مگر ان میں قدر مشترک یہ ہے کہ حضرت آدمؑ کو کائنات کی تمام اشیاء کا علم دیا گیا۔ قاضی صاحب کے نزدیک یہ تمام اقوال ناقابل قبول ہیں اور اس کا سبب وہ یہ بیان کرتے ہیں کہ:

فان مدار الفضل علی کثرۃ	فضیلت کی بنیاد ثواب کی کثرت
الثواب ومراتب القرب	اور قرب الٰہی کے مدارج پر ہے نہ کہ
دون ھذہ الامور ولوکان	ان چیزوں پر۔ اور اگر اشیاء کے علم
ھذہ الامور مدار الفضلہ	کو ہی اساس فضیلت قرار دیا جائے
لزم فضلہ علی خاتم النبیین	تو حضرت آدمؑ کی فضیلت آنحضرتؐ
صلی اللہ علیہ وسلم فانہ	پر بھی ثابت ہوتی ہے کیونکہ آپؐ نے
قال انتم اعلم باموردنیاکم	فرمایا ہے کہ تم لوگ دنیا کے معاملات
ولم یکن علیہ السلام عالما	زیادہ بہتر سمجھتے ہو۔ ایسے ہی مختلف
بجمیع اللغات۔[1]	زبانوں کا علم بھی آپؐ کو نہیں تھا۔

قاضی صاحب کے نزدیک اسماء سے مراد اسماء الٰہیہ ہیں اور ان کا کنایہ ہے کہ اشیاء کا علم بھی اس دائرہ میں شامل ہے، اس طرح مفسرین کے اقوال کی تردید بھی نہیں ہوتی مگر اس تاویل کے مطابق زیادہ معنویت پیدا ہوجاتی ہے۔ وہ لکھتے ہیں:

"حضرت عبداللہ بن عباسؓ کا یہ قول کہ تمام چیزوں کے نام سکھائے اور دیگر مفسرین کے اقوال کہ کائنات کی ہر چیز کا علم دیا یہ تمام باتیں اسماء الٰہیہ کی تعلیم کے منافی نہیں

[1] تفسیر مظہری ج ۱ ص ۳۰۔

ہیں ابتدائے کائنات سے منتہائے کائنات کی تعبیر بھی استعمال کی گئی ہے، مگر ہماری توجیہ اس سے بھی زیادہ بہتر ہے کیونکہ ذات باری اول ہے جس سے قبل کوئی چیز نہیں اور آخر ہے جس کے بعد کوئی چیز نہیں۔ وہ ظاہر ہے جس سے نمایاں کوئی شئے نہیں اور باطن ہے جس سے پوشیدہ کوئی شئے نہیں ہے۔"[1]

اس آیت کے اگلے حصہ میں بھی قاضی صاحب نے غیر معمولی ذہانت کا ثبوت فراہم کیا ہے، ارشاد باری ہے:

ثُمَّ عَرَضَهُمْ عَلَى الْمَلَائِكَةِ	پھر سامنے کیا ان سب چیزوں کو
(بقرہ ۳۲)	فرشتوں کے۔

بالعموم مفسرین ھم کی ضمیر کا مرجع مسمیات کو قرار دیتے ہیں، مگر قاضی صاحب کے نزدیک یہ ضمیر حضرت آدمؑ کی طرف راجع ہے، چنانچہ وہ اس کی تفصیل بیان کرتے ہوئے لکھتے ہیں:

واذا قلت المراد بالاسماء	جب ہم نے اسماء سے اسماء الٰہیہ مراد
الالھیۃ فالضمیر راجع الی	لیا تو ھم کی ضمیر آدم کی طرف لوٹتی ہے،
آدم وجمع الضمیر للتعظیم	ضمیر جمع یا تو بربنائے تعظیم استعمال
او المراد بآدم ھو وآلہ...	ہوئی ہے یا آدم کے ساتھ ان کی ذریت
وھذا انسب من ارجاع	بھی پیش کی گئی، ضمیر کا مسمیات کی طرف
الضمیر الی المسمیات لان	راجع کرنے کے مقابلے میں آدم کی طرف
المسمیات غیر مذکورۃ	زیادہ انسب ہے کیونکہ اول تو مسمیات

[1] تفسیر مظہری ج ۱ ص ۳۸۔

فیما قبل والضمیر للمذکورین العقلاء فلا بد فیہ من تکلفات وقرا ابی بن کعب عرضہا وقرا ابن مسعود عرضہن وعلی تینک القرائتین الضمیر راجع الی الاسماء[1]

کا پہلے کوئی ذکر نہیں ہے، دوسرے یہ ضمیر مذکر عاقل کے لئے استعمال ہوتی ہے اس لئے اس صورت میں زیادہ تکلفات ہیں۔ رہا یہ مسئلہ کہ حضرت ابی بن کعب کی ایک قرأت میں ضمیر ہا اور حضرت عبد اللہ بن مسعودؓ کی قرات میں ھن استعمال ہوئی ہے تو ان دونوں قرأتوں کے مطابق ضمیر کو اسمار کی طرف لوٹایا جائے گا۔

آیت کا اگلا حصہ اور زیادہ پُرخطر ہے، مگر قاضی صاحب کے ناخن تدبیر نے اس کی گرہ کشائی بھی بڑے خوبصورت انداز میں کی ہے۔ اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے:

یَا آدَمُ اَنْبِئْهُمْ بِاَسْمَائِهِمْ (بقرہ)

اے آدم بتا دے فرشتوں کو ان چیزوں کے نام۔

اس میں مفسرین متفق اللفظ ہیں کہ اسمائہم کی ضمیر مسمیات کی طرف راجع ہے مگر قاضی صاحب نے اس کو ملائکہ کی طرف لوٹایا ہے اور اس کی یہ دلچسپ تاویل کی ہے کہ:

ای انبئہم بالاسماء التی فی وسعہم تعلمہا والتی قدرنا لہم تعلمہا ولم تلیق باسمائکم

یعنی فرشتوں کو وہ اسماء بتاؤ جن کو وہ سیکھ سکتے تھے یا جن کو سیکھنے کی صلاحیت ان کو عطا کی گئی ہے۔ اسمائکم (آدم کے

[1] تفسیر مظہری ج ۱ ص ۳۸۔

(لان تعلم الاسماء کلہا لا یمکن الا اجمالا بالوصول الی حضرت الذات وذلک مختص بالبشر دون الملائکۃ[1]

اسمار) اس لئے نہیں کہا گیا کہ اسمار کلی علم اجمالی ہی ممکن ہے اور وہ بھی قرب الٰہی کے توسط سے اور یہ علم انسانوں ہی کے ساتھ مخصوص ہے، ملائکہ اس سے منزہ ہیں۔

قاضی صاحب کی یہ تفسیر بالکل انوکھی اور منفرد ہے اور اس حقیقت سے انکار مشکل ہے کہ متعدد صفات الٰہی مثلاً عفو و درگذر، بخشش و مغفرت، قہر و انتقام وغیرہ کا ادراک انسانوں ہی کا خاصہ ہے۔ ملائکہ جو کہ معصیت سے منزہ ہیں وہ کیونکر ان کا ادراک کر سکتے ہیں۔

۴۔ نظم و ترتیب کا اہتمام تفسیر مظہری کا ایک خاصہ یہ بھی ہے کہ اس میں نظم کلام کو مدنظر رکھا گیا ہے، پہلے متعدد مثالیں گزر چکی ہیں کہ قاضی صاحب نے اسلوب بیان کو بطور خاص ملحوظ رکھا ہے، فدیہ صوم کے ذکر میں انہوں نے ایک قول کو یہ کہہ کر نظر انداز کیا ہے کہ:

وھذا التاویل لا یساعدہ نظم الکلام[2]

یہ تاویل نظم کلام سے ہم آہنگ نہیں ہے۔

سورہ بقرہ میں بنی اسرائیل کے بیان کے شروع میں قاضی صاحب نے سورہ کی ابتدائی آیات کی تلخیص کی ہے جس سے ان کے تصور نظم کا بخوبی اندازہ ہوتا ہے وہ لکھتے ہیں:

"جب اللہ تعالیٰ نے توحید و نبوت کے دلائل ذکر کر دئے اور عام انسانوں کو مخاطب کر کے ان پر اپنے عام احسانات کا ذکر کر دیا تب اس کے بعد بنی اسرائیل کا خصوصی ذکر کیا اور ان پر اپنی خاص نعمتوں کو گنایا۔ چونکہ یہ سورہ مدنی ہے اس لئے اس میں زیادہ تر خطاب یہود سے ہے کیونکہ وہ عام لوگوں کے مقابلہ میں زیادہ پڑھے لکھے تھے اور

[1] تفسیر مظہری ج ۱ ص ۳۹ [2] ایضاً ص ۱۵۵۔

لوگوں کے پیشوا تھے، اگر وہ نبوت کے معترف ہو جاتے تو دوسرے لوگ بھی تسلیم کر لیتے"[1]

۵۔ معتدل متصوفانہ تحریر قاضی صاحب ایک عظیم المرتبت صوفی تھے مگر تفسیر مظہری میں انہوں نے تصوف کے اسرار و رموز اور اس کی پیچیدہ بحثوں کے ذکر کے بجائے بعض بعض مقامات پر تصوف کی حقیقت اور اس کی بنیادی تعلیم کو پیش کیا ہے، نمونہ کے طور پر صرف ایک مثال پیش کی جاتی ہے۔

قاضی صاحب تقویٰ کی تفسیر کرتے ہوئے لکھتے ہیں کہ:

"صلاح قلب کو صوفیہ کی اصطلاح میں فنائے قلب کہتے ہیں اور یہ ولایت کا اعلیٰ مرتبہ ہے، اس کا تقاضا یہ ہے کہ جسم کو ظاہری مشتبہات سے بچنے والا اور محرمات سے گریز کرنے والا بنایا جائے۔ غرض تقویٰ ولایت کے لئے لازم ہے"[2]

قاضی صاحب نے تصوف کے نام پر کئے جانے والے غلط اور قبیح اعمال و اشغال کی مذمت بھی کی ہے اور اس کو روح تصوف کے منافی بتایا ہے، شیخ ابن عربی اور مجدد الف ثانی کے بعض خیالات بھی نقل کئے ہیں مگر ایسے مواقع پر یہ صراحت بھی کر دی ہے کہ یہ باتیں علم تفسیر سے متعلق نہیں ہیں یہ تفسیر مظہری کی مذکورہ بالا خصوصیات کے ساتھ اس کی ایک خوبی یہ بھی ہے کہ اس میں نقل کردہ احادیث کو بوقت ضرورت فن روایت کی میزان میں پرکھا بھی گیا ہے جس سے قاضی صاحب کی قرآنی و فقہی بصیرت کے پہلو بہ پہلو ان کی علم حدیث سے گہری واقفیت کا اندازہ بھی ہوتا ہے۔

---

[1] تفسیر مظہری ج ۱ ص ۴۴ [2] ایضاً ص ۱۲ [3] ایضاً ص ۸۲۔

شجرۂ نسب علمائے فرنگی محل

اور

اس کا ایک ماخذ تحفۃ الاحباب فی بیان الانساب

از پروفیسر ولی الحق انصاری صاحب ٭

عزیز محترم جناب محمد حامد انصاری ابن مولانا عنایت اللہ مرحوم کی خواہش کے مطابق جب میں ۱۹۰۶ء میں تذکرۂ علمائے فرنگی محل کو مکمل کر رہا تھا اس وقت مجھے فن انساب سے دلچسپی پیدا ہوئی اور خود اپنے خاندان یعنی خانوادہ فرنگی محل سے متعلق کتابوں کی جستجو ہوئی اور اس سلسلے میں کچھ ایسی مفید کتابیں نظر سے گزریں جن سے خاندان فرنگی محل کے شجرے کے سلسلے میں جو الجھنیں تھیں وہ دور ہو گئیں۔ ان کتابوں میں سب سے اہم چشتیہ بہشتیہ تھی جس کا مصنف علاء الدین چشتی برناوی شاہجہان کے عہد کا مصنف تھا اور چشتیہ سلسلے کے بزرگان کے حالات میں اس نے اپنے خاندان یعنی انصاریان برناوہ کا بھی ذکر کر دیا اور اس کے بیان کے مطابق انصاریان برناوہ شیخ الاسلام حضرت عبداللہ انصاری کے بھائی کی نسل سے تھے نہ کہ خود شیخ الاسلام عبداللہ انصاری کی نسل سے چنانچہ علاء الدین چشتی اسی خاندان کے ایک بزرگ مخدوم بدر الدین کے سلسلے میں رقم طراز ہیں:

"اسامی آبای سامی آن بزرگوار برین نوع است: مخدوم بدر الدین صاحب ولایت

٭ ۲۷، فرنگی محل۔ لکھنؤ ۳۔

این حضرت خواجہ فضیل ابن خواجہ کلاں ابن خواجہ داؤد ابن خواجہ حامد ابن خواجہ جلال الدین ابن خواجہ سلیم ابن خواجہ ابو اسمٰعیل ابن خواجہ عبید اللہ ابن خواجہ منصور کہ برادر حقیقی شیخ الاسلام عبداللہ ابن ابو منصور محمد انصاری ست...''

انصاریان برناوہ کے برخلاف انصاریان سہالی اور فرنگی محل کا سلسلہ نسب جیسا کہ ضمیمہ اغصان الاربعہ میں مولانا انعام اللہ نے تحریر کیا ہے اور جس کی تصدیق دوسرے عالمان فرنگی محل نے کی ہے شیخ الاسلام کے صاحب زادے جابر مقرب باری تک پہنچتا ہے اور ملا قطب الدین سہالوی تک شجرہ اس طور سے ہے :

ملا قطب الدین شہید بن ملا عبد الحلیم بن ملا عبد الکریم بن ملا احمد بن ملا حافظ بن شیخ فضل اللہ بن شیخ محی الدین بن شیخ شرف الدین (عرف بدھ) بن شیخ نظام الدین بن قطب عالم شیخ علاء الدین الانصاری الہروی بن شیخ خواجہ اسماعیل بن خواجہ اسحٰق بن خواجہ داؤد بن خواجہ عزیز الدین بن خواجہ جمال الدین بن خواجہ دوست محمد بن خواجہ پیر غیاث الدین بن خواجہ پیر معز الدین بن خواجہ پیر حبیب اللہ بن خواجہ شمس الدین بن خواجہ جلال الدین بن خواجہ ظہیر الدین بن خواجہ سلطان محمد بن خواجہ نظام الدین بن خواجہ شہاب الدین محمود بن خواجہ عوض بن ایوب بن جابر مقرب باری بن شیخ الاسلام عبداللہ انصاری۔

اس شجرے کا ماخذ ملا قطب الدین سہالوی کی شہادت کے بعد ان کی بچی کھچی کتابوں میں ایک ورق پر خود ملا قطب الدین شہید کا نوشتہ وہ شجرہ ہے جس پر مفتی رضا انصاری صاحب مرحوم کا وہ مفصل مضمون ہے جو معارف کے جنوری، فروری، مارچ ۱۹۸۴ء میں شائع ہو چکا ہے۔

احوال علمائے فرنگی محل اور تذکرہ علمائے فرنگی محل میں اگرچہ مولانا انعام اللہ صاحب

کے مذکورہ بالا نوشتہ شجرے کو زیادہ قرین قیاس بتایا ہے لیکن شیخ نظام الدین بن قطب عالم شیخ علاء الدین ہروی کے اجداد کے سلسلے میں علمائے برناوہ کا ذکر کر دیا گیا ہے اور شجرے کا یہ حصہ کچھ اس طور سے ہے: مخدوم علاء الدین بن مخدوم نصیر الدین بن مخدوم بدر الدین بن مخدوم شرف الدین بن خواجہ فضیل بن خواجہ کلان بن خواجہ داؤد بن خواجہ حامد بن خواجہ جلال الدین' ان خواجہ جلال الدین کا شجرہ یوں بیان کیا گیا ہے: خواجہ جلال الدین بن خواجہ سلیم بن خواجہ اسماعیل بن شیخ الاسلام عبداللہ انصاری۔ یہ شجرہ وہی ہے جو علمائے برناوہ کے سلسلے میں چشتیہ بہشتیہ میں تحریر ہے لیکن جس میں خواجہ منصور برادر خواجہ عبداللہ انصاری کو خاندان کا مورث بتایا گیا ہے۔

ان دونوں شجروں کو دیکھنے کے بعد غور طلب امر یہ ہے کہ شیخ نظام الدین بن قطب عالم شیخ علاء الدین ہروی سے پہلے شجرے میں یہ اختلاف کیوں ہے۔ اس کا جواب ان دونوں شجروں کو غور سے پڑھنے سے خود بخود مل جاتا ہے۔ چشتیہ بہشتیہ کے دئے ہوئے شجرے کی ابتدائی چند نسلیں اس طور سے ہیں: ....خواجہ جلال الدین (جو ہندوستان آکر قصبہ سرسل میں مقیم ہوئے) بن خواجہ سلیم بن ابو اسماعیل بن خواجہ عبید اللہ بن خواجہ منصور (برادر شیخ الاسلام عبداللہ انصاری) تذکرہ علمائے فرنگی محل کے برناوے سے متعلق شجرے کے مطابق ہندوستان میں پہلے آنے والے شیخ الاسلام کے پر پوتے خواجہ جلال الدین کا شجرہ یوں ہے: ''خواجہ جلال الدین بن خواجہ سلیم بن خواجہ اسماعیل بن شیخ الاسلام عبداللہ انصاری''۔ چشتیہ بہشتیہ کے مندرجہ بالا نسب نامے سے ظاہر ہے کہ خواجہ جلال الدین کے پردادا خواجہ عبید اللہ بن خواجہ منصور تھے (جو کہ خواجہ عبداللہ کے بھائی کے بیٹے تھے نہ کہ خود شیخ الاسلام خواجہ عبداللہ) اس طرح دونوں خاندانوں کے

شجروں کے خلط ملط ہونے کا سبب یہ ہے کہ ابتدا میں ہندوستان آنے والے خواجہ جلال الدین (مورث خاندان برناوہ) کے پردادا خواجہ عبید اللہ بن خواجہ منصور کو غلطی سے خواجہ عبداللہ پڑھ لیا یا سمجھ لیا گیا اور اس طرح خاندان برناوہ کو بھی شیخ الاسلام کی اولاد سمجھ کر علمائے فرنگی محل کے اجداد قرار دے دیا گیا۔ اسی طرح آیندہ بھی دونوں خاندانوں کے اجداد میں دو ناموں کا توارد ہوا۔ چشتیہ بہشتیہ کے مطابق مخدوم بدرالدین کے پوتے مخدوم علاء الدین بزرگ (متوفی ۸۷۶/۱۴۷۱ عیسوی) بھی اپنے والد شیخ نصیرالدین ابن مخدوم بدرالدین کی طرح راپڑی ضلع مین پوری میں مقیم رہے اور وہیں ۱۴۷۰ - ۷۱ میں وفات پائی۔ ان خواجہ علاء الدین بزرگ کے دو بیٹے تھے۔ ان میں بڑے شیخ بودھن برناوا واپس چلے گئے اور چھوٹے شیخ نظام الدین نے راپڑی ہی میں قیام کیا اور وہیں ان کا انتقال ہوا۔ تذکرہ علمائے فرنگی محل میں مولانا انعام اللہ کے پیش کردہ شجرے کے علاوہ دوسرے شجرے میں جد علمائے فرنگی محل کا نام مخدوم نظام الدین اور ان کے والد کا نام مخدوم شیخ علاء الدین ہروی بتایا گیا ہے اور لکھا گیا ہے کہ وہ پہلے بزرگ ہیں جو سہالی آئے اور وہیں انتقال کیا۔

ضمیمہ اغصان الاربعہ میں مولانا انعام اللہ صاحب کے پیش کردہ شجرے کے مطابق علمائے فرنگی محل کے اجداد میں پہلے شخص جو ہندوستان آئے وہ قطب عالم شیخ علاء الدین ہیں اور ان کے بیٹے نظام الدین پہلے شخص ہیں جو سہالی تشریف لائے۔ اسی جگہ مصنف تذکرہ علمائے فرنگی محل مولانا عنایت اللہ صاحب اور مولف احوال علمائے فرنگی محل شیخ الطاف الرحمٰن کو غلط فہمی ہوئی۔ چشتیہ بہشتیہ کے مطابق مخدوم نظام الدین کا انتقال راپڑی میں ہوا اور مندرجہ بالا دونوں تذکروں کے مولفین کے مطابق جد علمائے فرنگی محل

نظام الدین کا انتقال سہالی میں ہوا۔ بات صاف ہو جاتی ہے مخدوم نظام الدین ابن مخدوم علاء الدین برناوی اور جد علمائے فرنگی محل شیخ نظام الدین دو الگ الگ شخصیتیں تھیں۔ یہ محض اتفاق ہے کہ دونوں کے والد کا نام علاء الدین تھا لیکن مخدوم نظام الدین کے والد مخدوم علاء الدین بزرگ برناوی تھے اور جد فرنگی محل شیخ نظام الدین کے والد قطب عالم شیخ علاء الدین انصاری الہروی تھے اور اس طرح یہ دونوں بھی الگ الگ شخصیتیں تھیں جن کے ناموں کی مماثلت نے دونوں خاندانوں کے شجروں کو خلط ملط کر دیا۔ صاحب تذکرہ علمائے فرنگی محل نے اغصان الانساب کے حوالے سے یہ بھی تحریر کیا ہے "مخدوم علاء الدین پہلے بزرگ ہیں جو سہالی میں توطن پذیر ہوئے ۔۔۔ شیخ علاء الدین سہالی سے کسی ضرورت سے برناوہ گئے تھے۔ وہیں انتقال ہوا" اغصان الانساب کے حوالے سے یہ بھی ہوتا ہے کہ شیخ نظام الدین نہیں بلکہ ان کے والد علاء الدین سہالی آئے اور کسی ضرورت سے برناوہ گئے اور وہیں انتقال ہوا۔ جیسا کہ ذکر کیا جا چکا ہے چشتیہ بہشتیہ کے مصنف کے بقول مخدوم علاء الدین کا انتقال راپڑی میں ہوا نہ کہ برناوہ میں۔ پھر یہ علاء الدین جن کے سہالی آکر برناوہ جانے اور وہیں فوت ہونے کا ذکر ہے کون بزرگ ہیں؟ جواب صاف ہے۔ یہ جد علمائے فرنگی محل شیخ نظام الدین کے والد قطب عالم شیخ علاء الدین ہیں نہ کہ مخدوم علاء الدین برناوی۔

جہاں تک علمائے فرنگی محل کے جد کا برناوے سے سہالی آنے کا تعلق ہے یہ روایت یقیناً قرین قیاس ہے۔ تذکرہ فردوسیہ قدسیہ (چشتیہ بہشتیہ) کی عبارتوں سے یہ بات صاف ہے کہ انصاریان ہرات کا قبیلہ غالباً التتمش کے زمانے میں دہلی کے نواح میں ایک موضع سرسل پہنچا اور اسی قصبے میں قیام پذیر ہو گیا اور اس کے افراد تعلم

تعلیم میں مشغول ہوگئے۔ احتمال قوی ہے کہ یہ ہجرت غالباً فتنۂ چنگیزی کی وجہ سے ہوئی۔

اسی ابتدائی ہجرت کرنے والوں میں خواجہ جلال الدین (مورث خاندان برناوا) بھی تھے، جنھوں نے غالباً دو سو سال عمر پائی اور اپنی ساتویں پشت میں مخدوم بدرالدین کی پیدائش کے بعد تک زندہ رہ کر سرسل ہی میں وفات پائی۔ مخدوم بدرالدین نے ۷۸۸ھ (مطابق ۱۳۸۶ عیسوی) میں تقریباً ایک سو بیس برس کی عمر میں وفات پائی۔ اس لحاظ سے ان کی پیدائش ۱۲۶۶ء کے لگ بھگ ہوئی ہوگی اور اس وقت تک خواجہ جلال الدین زندہ تھے۔ اسی کے بعد ہی حالات کو ناموافق پاکر سوائے مخدوم شرف الدین (مخدوم بدرالدین کے والد) کے باقی تمام افراد خاندان نے ہرات واپس جانے کا فیصلہ کیا۔ مولف چشتیہ بہشتیہ کے الفاظ میں:

"پس آں جمیع عشائر و قبائل کہ جماعت کثیر و جم غفیر بودند تہیۂ اسباب سفر نمودہ فی الحال انتقال کردہ راہی شدند و بہ ملاقات اخوان و عزیزان فرحان وشادان گشتند و ہمدران بدستور سابق وطن گرفتہ بہ املاک و ممالک و جمیع محال و مضافات قدیم خود قابض و متصرف شدند"

ہندوستان سے ہرات واپس جانے والے پوری انصاری قبیلہ میں قطب عالم شیخ علاء الدین ہروی کے اجداد بھی ہوں گے۔

قطب عالم شیخ علاء الدین ہروی کے ہندوستان آنے کے وقت کا تعین کرنے کے لئے ایک دوسری طرح جائزہ لینا ہوگا۔ قطب عالم شیخ علاء الدین ہروی بن خواجہ اسماعیل بن خواجہ اسحق اکبر کے معاصر ملا حافظ الدین کے پانچ پشت پہلے جد تھے[1] ملا

[1] ملا حافظ الدین بن شیخ فضل اللہ بن شیخ محی الدین بن شیخ شرف الدین (بدھن) بن شیخ نظام الدین بن شیخ قطب عالم علاء الدین (مرتب)۔

حافظ کے نام اکبر کا مدد معاش کا فرمان اس کی تخت نشینی (۱۵۵۶ عیسوی) کے غالباً تین سال بعد جاری ہوا تھا اور اس فرمان میں ملا حافظ کے نام کے ساتھ مدرس لگا ہوا ہے جس سے ظاہر ہوتا ہے کہ ملا حافظ اکبر کے ابتدائی دور حکومت میں پختہ عمر کے ہوں گے یعنی اس وقت ان کی عمر کم از کم چالیس سال ہوگی۔ اگر فی پشت تیس سال شمار کئے جائیں تو قطب عالم اور ملا حافظ کے درمیان ایک سو پچاس سال کا عرصہ ہوگا اور اس حساب سے ان کا عہد چودھویں صدی عیسوی کا نصف آخر یا پندرھویں صدی عیسوی کے ابتدائی برسوں میں ہوگا۔ یہی زمانہ تیموری دور ہے۔ مصنف چشتیہ بہشتیہ کے قول کے مطابق مخدوم علاء الدین بن مخدوم نصیر الدین بن مخدوم بدرالدین کا (نوے سال سے زیادہ) طویل عمر پاکر ۸۷۵ھ مطابق سنہ ۱۴۷۰ء) میں انتقال ہوا۔ ان حقائق کی روشنی میں یہ بات ثابت ہے کہ قطب عالم شیخ علاء الدین ہروی اور مخدوم علاء الدین برناوی تقریباً معاصر رہے ہوں گے۔ پہلے یہ کہا جا چکا ہے کہ ۱۲۶۶ء یعنی مخدوم بدرالدین کی پیدائش کے بعد پورا قبیلہ انصاریان ہرات ہندوستان سے واپس ہرات چلا گیا تھا اور مخدوم بدرالدین کے والد مخدوم شرف الدین کو اپنے واپس جانے والے عزیزوں کی یاد ستایا کرتی تھی۔ چشتیہ بہشتیہ سے یہ بھی پتہ چلتا ہے کہ حالات سے غیر مطمئن ہونے کی بنا پر مخدوم علاء الدین برناوی کے بیٹے شیخ بدھن کے زمانے میں ہندوستان میں رہ جانے والے انصاریان ہرات نے ایک بار پھر ہرات واپس جانے کا پروگرام بنایا تھا۔ ان تمام باتوں سے ظاہر ہے کہ دو صدیاں گزرنے کے بعد بھی انصاریان ہرات اور ان کے ہم قبیلہ انصاریان ہند میں ربط ضبط قائم تھا۔ ان حالات میں ہرات سے اس قبیلہ کا کوئی شخص یا کچھ اشخاص ہندوستان آتے تو اس کا ہندوستان میں اپنے عزیزوں کے پاس جانے کے علاوہ

کوئی راستہ نہ تھا۔ انہیں حالات میں قطب عالم علاء الدین ہروی ہندوستان آنے کے بعد برناوہ گئے اور وہاں کچھ عرصے قیام کرنے کے بعد اور مشرق میں سہالی چلے گئے جو اس وقت ایک اچھا قصبہ تھا اور ممکن ہے جیسا کہ مولف اغصان الانساب نے لکھا، وہ سہالی سے برناوے واپس گئے ہوں اور وہیں ان کا انتقال ہو گیا ہو۔

قطب عالم علاء الدین ہروی کے ہندوستان آنے کا سبب غالباً وہی ہو جو انصاریان ہرات کے پہلی مرتبہ ہندوستان آنے کا باعث ہو یعنی وسط ایشیا، خراسان، افغانستان وغیرہ میں بدامنی۔ پہلی ہجرت چنگیز خاں کے ان علاقوں پر حملے کی وجہ سے سلطان التمش کے عہد میں ہوئی تھی اور یہ دوسری ہجرت جس میں قطب عالم شیخ علاء الدین ہندوستان آئے ان علاقوں میں تیمور کے حملے کی وجہ سے ہوئی ہوگی۔

اجداد فرنگی محل کے سلسلے میں چشتیہ بہشتیہ کے علاوہ ایک دوسری تالیف جس کا استعمال اب تک نہیں ہوا شیخ الاسلام عبداللہ انصاری کے حالات پر مشتمل فرانسیسی محقق اور عالم بارکوئی کی کتاب ہے جس کا فارسی ترجمہ "سرگزشت پیر ہرات" کے نام سے شایع ہو چکا ہے۔ اس کتاب میں شیخ الاسلام کے مفصل حالات کے علاوہ ہرات میں رہنے والے ان کے اخلاف کا ایک شجرہ بھی دیا ہوا ہے، جس کے مورث اعلی شیخ الاسلام کے وہی بیٹے ہیں جن تک علمائے فرنگی محل کا شجرہ پہنچتا ہے۔ ان دونوں شجروں میں دونوں خاندانوں کے ابتدائی بزرگوں کے نام تقریباً یکساں ہیں جیسا کہ مندرجہ ذیل نقشے سے ظاہر ہے۔

شجرہ نسب علمائے فرنگی محل نوشتہ مولانا انعام اللہ، مولانا عبدالحئی وغیرہ۔	شجرہ فراہم کردہ خواجہ محمد صدیق، قاری قرآن کریم درگاہ گازرگاہ، ہرات۔
۱۔ خواجہ عبداللہ انصاری	۱۔ خواجہ عبداللہ انصاری

۲۔ (خواجہ جابر مقرب باری	۲۔ خواجہ شیخ عبدالباری
۳۔ (خواجہ) ایوب	۳۔ خواجہ محمد ایوب
۴۔ خواجہ عیوض	۴۔ خواجہ محمد عوض
۵۔ خواجہ شہاب الدین محمود	۵۔ خواجہ شیخ محمود
۶۔ خواجہ نظام الدین	۶۔ خواجہ شیخ شہاب الدین
۷۔ خواجہ سلطان محمد	۷۔ خواجہ شیخ نظام الدین
۸۔ خواجہ ظہیر الدین	۸۔ خواجہ شیخ سلطان محمود
۹۔ خواجہ جلال الدین	۹۔ خواجہ ظہیر الدین علی
۱۰۔ خواجہ شمس الدین	۱۰۔ خواجہ محمد یوسف
۱۱۔ خواجہ پیر حبیب اللہ	۱۱۔ خواجہ جمال الدین
۱۲۔ خواجہ پیر معز الدین	۱۲۔ خواجہ محمد
۱۳۔ خواجہ پیر غیاث الدین	۱۳۔ خواجہ ملک شمس الدین
۱۴۔ خواجہ دوست محمد	۱۴۔ خواجہ حبیب اللہ
۱۵۔ خواجہ جمال الدین	۱۵۔ خواجہ جلال الدین
۱۶۔ خواجہ عزیز الدین	۱۶۔ خواجہ ابوالمکارم
۱۷۔ خواجہ داؤد	۱۷۔ خواجہ محمد ہاشم
۱۸۔ خواجہ اسحق	۱۸۔ خواجہ محمد ابراہیم
۱۹۔ خواجہ اسماعیل	۱۹۔ خواجہ محمد تقی

۲۰۔ قطب عالم شیخ خواجہ علاء الدین ہروی

مذکورہ بالا دونوں شجروں سے اندازہ ہوتا ہے کہ ان دونوں میں چند نام چھوٹ گئے ہیں یا ترتیب غلط ہوگئی ہے لیکن یہ طے ہے کہ تیرہ چودہ پشتوں تک دونوں خاندانوں کے اجداد مشترک ہیں، اس سے یہ بھی ثابت ہے کہ مولانا انعام اللہ ابن مولانا ولی اللہ کا پیش کردہ شجرہ درست ہے (اگرچہ یہ ممکن ہے کہ اس میں کچھ نام چھوٹ گئے ہوں) اور احوال علمائے فرنگی محل اور تذکرہ علمائے فرنگی محل میں جو سلسلہ نسب علمائے برناوہ سے ملایا گیا ہے وہ غلط ہے جس کا سبب پہلے ہی بیان کیا جاچکا ہے۔

خاندان علمائے فرنگی محل سے متعلق ایک اور کتاب جسے "تذکرہ علمائے فرنگی محل" کے "علمائے فرنگی محل" کی شکل اختیار کرنے سے پہلے کبھی کام میں نہیں لایا گیا تھا "تحفۃ الاحباب فی بیان الانساب" ہے۔ مولانا محمد حامد انصاری ابن مولانا مفتی عنایت اللہ صاحب کی خواہش کے مطابق جب میں نے تذکرہ علمائے فرنگی محل پر نظر ثانی کرنا چاہی تو خاندان سے متعلق انساب پر کتابوں کی تلاش ہوئی اور اسی سلسلے میں امیر الدولہ پبلک لائبریری لکھنؤ میں محفوظ کتابوں کا بھی جائزہ لیا اور اس کتاب خانے کے مخطوطات میں محمد خلیل اللہ انصاری فرنگی محلی کی مذکورہ بالا کتاب نظر آئی جس کا علم اس وقت تک کسی اہل خاندان کو نہ تھا۔ خاندانی شجروں میں دو ایسے حضرات گزرے ہیں جن کے نام خلیل اللہ تھے لیکن تحفۃ الاحباب کا مصنف ان میں سے کوئی نہیں تھا۔ کسی کتاب میں بھی ان خلیل اللہ صاحب کا نام نہیں ملتا خود تحفۃ الاحباب کا مطالعہ کرنے سے البتہ ان کے شجرے کا کچھ پتہ چلا کہ جد خاندان فرنگی محل ملا قطب الدین شہید سہالوی کے دادا ملا عبدالکریم کے بھائی ملا سعد اللہ کی نسل سے ہیں۔ یہ شجرہ اس طور سے ہے:

ملا حافظ الدین (معاصر اکبر)

شیخ احمد

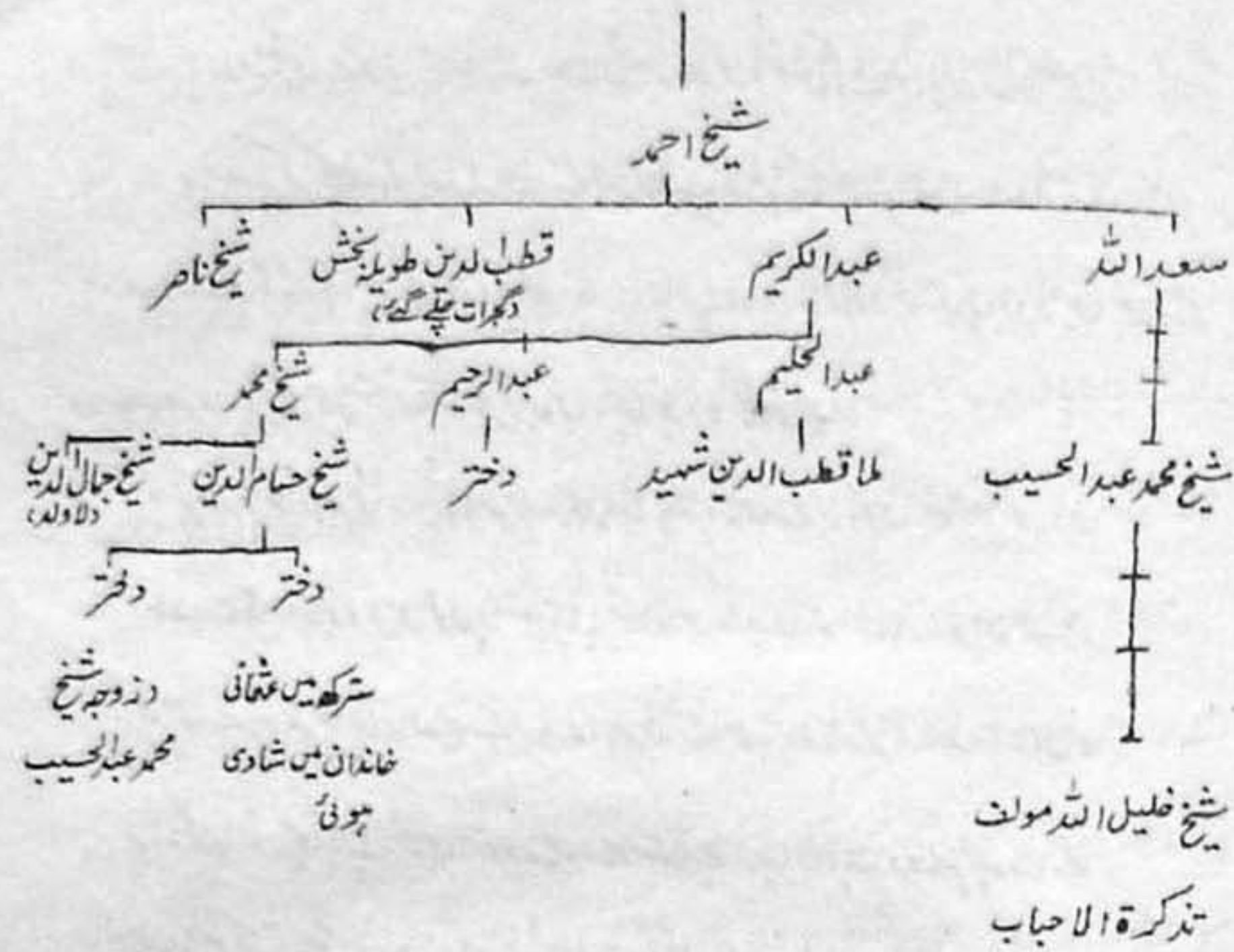
سعد اللہ | عبدالکریم | قطب الدین طویلہ بخش (گجرات چلے گئے) | شیخ ناصر

عبدالحلیم | عبدالرحیم | شیخ محمد

شیخ محمد عبدالحبیب | ملا قطب الدین شہید | دختر | شیخ حسام الدین | شیخ جمال الدین (لاولد)

دختر | دختر

سرکھہ میں عثمانی خاندان میں شادی ہوئی | (زوجہ شیخ محمد عبدالحبیب

شیخ خلیل اللہ مولف

تذکرۃ الاحباب

تذکرۃ الاحباب سے پتہ چلتا ہے کہ انہوں نے مولانا شرافت اللہ صاحب (متوفی ۳۰ نومبر ۱۹۱۶ء) مولانا امان الحق (متوفی ۱۹۱۵ء) مولانا عبدالعزیز بن مولانا عبدالرحیم (متوفی ۱۹۱۹ء) مولوی وحید اللہ بن مولوی حمید اللہ (متوفی ۱۹۲۸ء) مولانا عبدالحمید (متوفی) کا دور دیکھا ہے۔

تذکرۃ الاحباب میں جو حالات بیان کئے گئے ہیں ان پر بھی کچھ روشنی ڈالنا مناسب معلوم ہوتا ہے۔ چشتیہ بہشتیہ اور دوسری کتابوں سے ظاہر ہے کہ انصاریان ہرات نے التمش کے زمانے میں ہندوستان ہجرت کی اور اس کا ظاہری سبب چنگیز خاں کا حملہ بتایا گیا ہے۔ تحفۃ الاحباب کے مصنف کا بھی یہی خیال ہے۔ لیکن ساتھ ہی ساتھ صفحہ ۱۲ پر وہ اپنے جد قطب عالم شیخ علاء الدین کی آمد کو غیاث الدین تغلق کا زمانہ قرار دیتے ہیں۔ لیکن صفحہ ۱۷ پر وہ لکھتے ہیں:

"لہذا یہ یقینی ہے کہ میرے بزرگ سلطان شمس الدین التمش کے زمانے میں ہندوستان پہنچے ہیں"۔

یہ فیصلہ کر لینے کے بعد کہ ان کے جد قطب عالم شیخ علاء الدین عہد التمش میں ہندوستان آئے وہ حیران ہیں کہ پھر قطب عالم اور ملا حافظ (جو اکبری دور میں تھے) کے درمیان صرف پانچ ہی پشتیں کیونکر گزریں۔ چنانچہ وہ لکھتے ہیں:

"ہر چند ملا علاء الدین سے شیخ احمد تک یہی پانچ پشت میں نے بزرگوں سے سُنا اور ان حضرات کی اولاد کو اسی قول پر متفق پایا لیکن اس ضعیف کو اس بارے میں تھوڑا تامل ہے کیونکہ ملا علاء الدین کے زمانے سے ملا شیخ احمد کے زمانے تک صدہا سال کا زمانہ گزرا اور یہی پانچ پشتیں مشہور ہیں۔ ہو سکتا ہے کہ یہاں ایک دو نام چھوٹ گئے ہوں یا ہو سکتا ہے کہ ان حضرات نے لمبی عمریں پائیں"۔

خلیل اللہ صاحب کی اس الجھن کا سبب یہ ہے کہ وہ اس بات سے ناواقف تھے انصاریان ہرات نے دو مرتبہ ہندوستان ہجرت کی پہلی ہجرت چنگیز کے حملے کے وقت ہوئی جب پورا قبیلہ انصاریان ہرات بشمول جد خاندان برناوا خواجہ جلال الدین بن خواجہ سلیم ہندوستان آگیا۔ لیکن تقریباً سات پشتوں تک ہندوستان میں رہنے کے بعد مخدوم بدرالدین کی ولادت کے وقت سوائے شیخ شرف الدین کے باقی تمام افراد قبیلہ ہرات واپس چلے گئے اور انہیں میں قطب عالم شیخ علاء الدین جد علمائے فرنگی محل کے اجداد بھی ہوں گے۔ لیکن چند ہی پشتیں گزرنے کے بعد تیمور نے وسط ایشیا، خراسان، ایران، افغانستان وغیرہ میں تباہی مچا دی اور انصاریان ہرات کو ایک بار پھر ہندوستان ہجرت کرنا پڑی اور ان مہاجرین میں قطب عالم شیخ علاء الدین، ملا مسعود وغیرہ ہوں گے۔ اس لحاظ سے شیخ علاء الدین اس دوسری ہجرت میں (جس سے خلیل اللہ صاحب ناواقف

تھے) ہندوستان آنے والے پہلے بزرگ ہیں جو ۱۳۹۹ء سے پہلے ہندوستان آگئے جب مخدوم علاء الدین برناوی برناوہ یا دریڑی میں مقیم تھے اس لحاظ سے قطب عالم شیخ علاء الدین اور ملا احمد بن ملا حافظ میں پانچ پشتیں بالکل درست ہیں۔ اسی سلسلے میں خلیل اللہ صاحب نے ملا مسعود کا ذکر کرتے ہوئے انہیں قطب عالم ملا علاء الدین کا بھائی اور انصاریان پانی پت کا جد بتایا ہے۔ راقم الحروف کی نظر سے انصاریان پانی پت کے سلسلے میں ایک کتاب تذکرۃ الصالحین مصنفہ قاری عبدالحلیم (مطبوعہ ۱۹۳۸ عیسوی) گزری۔ اس کتاب میں انصاریان پانی پت کا جو شجرہ پیش کیا گیا ہے اس میں اس خاندان کے جد اعلیٰ محمد خواجہ ابن شیخ الاسلام عبداللہ انصاری ہیں۔ ان کی سولہویں پشت میں ایک صاحب مسعود ہیں جن کے بیٹے بیرک شاہ ہرات کے بادشاہ تھے اور بیرک شاہ کے بیٹے خواجہ ملک علی جو شیخ الاسلام کی اٹھارویں پشت میں تھے اس خاندان کے بزرگوں میں ہندوستان آنے والے پہلے شخص تھے۔ خواجہ ملک علی یقیناً قطب عالم شیخ علاء الدین کے معاصر تھے۔ کیونکہ قطب عالم جا بہ مقرب باری ابن شیخ الاسلام عبداللہ انصاری کے واسطے سے شیخ الاسلام کی انیسویں پشت میں تھے۔ ان خواجہ ملک علی کے بیٹے خواجہ نصیر الدین پائلی تھے جس کا مطلب یہ ہوا کہ یہ شاخ پہلے پائل میں آباد ہوئی۔ نصیر الدین پائلی کے دو بیٹے خواجہ مسعود اور خواجہ ابو تراب تھے۔ خواجہ ابو تراب کو انصاریان پانی پت کا جد اور خواجہ مسعود کو انصاریان پائل کا جد بتایا گیا ہے اور غالباً یہی ملا مسعود ہیں جن کا ذکر تذکرۃ الاحباب اور تذکرہ علمائے فرنگی محل وغیرہ میں بطور جد انصاریان پانی پت اور برادر قطب عالم شیخ علاء الدین بتایا گیا ہے۔ تذکرۃ الاحباب میں ہندوستان آنے والوں میں شیخ علاء الدین کے ساتھ آنے والوں میں ان کے دو حقیقی

بھائیوں کا ذکر کیا گیا ہے لیکن جیسا اوپر مذکور ہوا ہے ملا مسعود اور ملا علاء الدین شیخ الاسلام عبد اللہ انصاری دو بیٹوں کی بیسویں اور اکیسویں نسل میں تھے انصاریان پانی پت کے جد خواجہ ملک علی بن بیرک شاہ (شاہ ہرات) شاہزادے تھے اس لئے گمان غالب یہی ہے کہ ان کے ساتھ بھی قبیلے کے بیشتر لوگوں نے ہجرت کی ہوگی اور انھیں کی نسل میں شمالی ہندوستان کے بیشتر انصاری خاندان ہیں۔

تذکرۃ الاحباب میں بھی غیاث الدین تغلق کے زمانے میں بادشاہ اور حضرت نظام الدین اولیا کے اختلاف اور آخر الذکر کو نقصان پہنچانے کی سازش کا ذکر کیا ہے اور ساتھ ہی سلطان علاء الدین خلجی کے مورث خاندان فرنگی محل کا مرید ہونے کا ذکر کیا ہے لیکن ساتھ ہی یہ بھی لکھ دیا ہے کہ یہ روایتیں کسی کتاب میں نہیں دیکھی گئیں۔ راقم الحروف بھی اس معاملے میں مولف تحفۃ الاحباب کا ہم خیال ہے۔ اگر یہ روایات درست بھی ہیں تو بھی ان کا تعلق مخدوم بدر الدین برناوی اور ان کے اسلاف و اخلاف سے رہا ہوگا جس پر اجداد علمائے فرنگی محل کے سلسلے میں بحث کرنے کی ضرورت نہیں ہے۔

تذکرۃ الاحباب میں شیخ احمد بن ملا حافظ سے قطب عالم شیخ علاء الدین ہروی تک پانچ پشتوں کا ذکر ہے اور اس حد تک شجرہ یوں بیان کیا گیا ہے: ملا حافظ بن فضل اللہ بن شیخ شرف الدین بن شیخ نظام الدین بن قطب عالم شیخ علاء الدین ہے۔ یہی نام اغصان الاربعۃ، اغصان الانساب اور گلزار انصار میں بھی ملتے ہیں۔ لیکن ضمیمہ اغصان الاربعہ میں مولانا انعام اللہ نے ایک نام شیخ محی الدین کا اضافہ کیا ہے اور شجرہ یوں لکھا ہے: ملا حافظ الدین بن فضل اللہ بن شیخ محی الدین بن شیخ شرف الدین بن شیخ نظام الدین بن قطب عالم شیخ علاء الدین۔

خلیل اللہ انصاری صاحب کا غالباً شیخ احمد بن ملا حافظ الدین کے چاروں بیٹوں کے خاندانوں کا حال لکھنے کا ارادہ تھا لیکن تحفۃ الاحباب میں ان کے صرف تین بیٹوں یعنی ملا عبد الکریم، شیخ قطب الدین اور شیخ ناصر اور ان کی اولادوں ہی کا ذکر ہے اور خود ان کے جد ملا سعد اللہ کی نسل کے لوگوں کا ذکر نہیں ملتا۔ ملا عبد الکریم جد ملا قطب الدین شہید کی نسل کے لوگوں کے نام اور شجرے درست طرح پیش کئے گئے ہیں سوائے اس کے کہ ملا نظام الدین بانی درس نظامی کو ملا قطب الدین کا چوتھا بیٹا بتایا گیا ہے جب کہ وہ تیسرے فرزند تھے۔ تذکرۃ الاحباب اس حد تک نامکمل معلوم ہوتا ہے کہ اس میں شیخ سعد اللہ ابن ملا احمد ابن ملا حافظ کے خاندان کے حالات درج نہیں ہیں۔ اگر یہ حصہ مکمل ہو جاتا تو ہمیں خود مصنف کتاب خلیل اللہ صاحب کے حالات بھی مل جاتے۔

امیر الدولہ پبلک لائبریری نے اپنے اس نادر مخطوطے کو مع ڈاکٹر شاہ عبد السلام صاحب کے اردو ترجمہ کے شایع کر دیا ہے اس طرح خاندان علمائے فرنگی محل کا ایک مستند شجرہ عوام تک پہنچ گیا ہے۔ موجودہ مضمون تذکرۃ الاحباب کے مصنف کے پیش نظر کچھ الجھنوں اور غلط فہمیوں کو دور کرنے کے لئے تحریر کیا جا رہا ہے، اور اس سے شاید قارئین کو علمائے فرنگی محل کے صحیح شجرہ نسب سے واقفیت حاصل ہو جائے گی اور احوال علمائے فرنگی محل اور اسی کی بنیاد پر تذکرہ علمائے فرنگی محل میں جو دو مختلف شجرے پیش کئے گئے ہیں ان کی حقیقت بھی واضح کر دی گئی ہے اور بتایا گیا ہے کہ علمائے فرنگی محل کے اجداد دوسرے تھے اور علمائے برناوہ کے دوسرے۔ اگرچہ دونوں خاندانوں کے مورث اعلی شیخ الاسلام عبد اللہ انصاری کے والد ابو منصور تھے۔ امیر الدولہ پبلک لائبریری کی شایع کردہ یہ کتاب ہر لحاظ سے خوب ہے سوائے اس کے کہ اس کی قیمت دو سو روپیہ فی جلد اس کی عام اشاعت کی راہ میں حائل ہوگی۔

انشائے دل کشا کا تعارف

از ڈاکٹر سید لطیف حسین ادیب ٭

انشائے دل کشا سید نثار علی بخاری بریلوی کی تالیف ہے جو کسی زمانے میں بہت مشہور تھی لیکن مرور ایام کے ساتھ اس کا نام تو زندہ رہا لیکن مولف کے حالات نایاب ہوگئے اور خود تالیف نادر و کم یاب ہوگئی۔ تاریخ روہیل کھنڈ کے مولف عبدالعزیز خاں عاصی بریلوی (م ۱۹۷۳ء) نے سید نثار علی بخاری کے متعلق تحریر کیا ہے:

"سید نثار علی بخاری ایک فاضل عالم وقت تھے۔ دوسرے شہروں تک سے لوگ آپ کی شاگردی کرنے آتے تھے۔ انشائے دل کشا تالیف کی۔" (تاریخ روہیل کھنڈ۔ کراچی ۱۹۶۳ء۔ ص ۲۷۳)

سید نثار علی بخاری ولد سید اعظم علی بخاری بریلوی کی حیات کے متعلق معلومات دستیاب نہیں ہوئیں۔ بریلی میں سادات بخارا کے افراد ملتے ہیں لیکن وہ سید نثار علی بخاری سے ناواقف ہیں۔ ان کا نام انشائے دل کشا سے ہی زندہ رہا جو بہت کم یاب ہے۔ مجھے انشائے دل کشا (مطبوعہ) ڈاکٹر نیر مسعود (لکھنؤ) نے فراہم کی جس کی زیرکس کاپی میرے پیش نظر ہے۔

انشائے دل کشا ۱۳۰۸ھ کی تالیف ہے جیسا کہ مندرجہ ذیل قطعے سے مستفاد ہوتا ہے۔

بفضل خدای زمین و زمان پذیرفت اتمام این رقعہا

٭ ۳۰۴۔ پھول والان بریلی ۲۴۳۰۰۳۔

چو تاریخ جستم ز ہاتف رسید بگوشم کہ منشات بس دل کشا
۱۳۰۸ھ

۱۳۰۸ھ ہجری میں بریلی نواب آصف الدولہ (م ۲۸ ربیع الاول ۱۲۱۲ھ مطابق ۲۱ ستمبر ۱۷۹۷ء) کے زیر اقتدار تھا اور رام پور کے حاکم نواب فیض اللہ خاں (م ۱۰ ذی الحجہ ۱۲۰۸ھ مطابق ۱۰ جولائی ۱۷۹۴ء) تھے جن کا انشائے دل کشا میں حوالہ صفحہ ۴۲ پر ملتا ہے۔ انشائے دل کشا کی طباعت دسمبر ۱۸۸۶ء کو شعلۂ طور پریس کان پور میں ہوئی جیسا کہ مندرجہ ذیل عبارت سے معلوم ہوتا ہے:

"خاتمۃ الطبع الحمد لہ والمنہ کہ رسالہ ذکاوت افزا انشای دل کشا تصنیف لطیف واقف رموز خفی و جلی منشی نثار علی صاحب بخاری بہ مطبع شعلہ طور کان پور باہتمام منشی جمنا پرشاد خلف منشی رام سہائے بہار گو و نیز در نگرانی لالہ پربھو دیال خلف منشی جمنا پرشاد در ماہ دسمبر ۱۸۸۶ء حلیہ طبع در بر کشیدہ مطبوع طبائع طالبان گردیدہ۔ فقط۔" بیضاوی مہر بہ زبان انگریزی۔ پربھو دیال منیجر شعلہ طور پریس کان پور۔

انشائے دل کشا فارسی خطوط کا مجموعہ ہے۔ البتہ اس کے آخری صفحات (ص ۳۰ تا ص ۴۵) میں تمسکات شرعی کے نمونے دیے گئے ہیں۔ انشائے دل کشا کی تالیف کا مقصد بقول مصنف "بہ عبارت سہل و آساں تر بر وفق محاورہ اہل این زمان" انشاء کی مشق کرانا ہے جس کے لیے کتاب میں ایسے خطوط کے نمونے شامل کیے گئے ہیں جو "ابنای روزگار بہمدیگر" تحریر کرتے ہیں۔ مولف نے ان خطوط میں القاب و آداب بھی طفلان مبتدی کی طبیعت کے مطابق تحریر کیے ہیں اور نثر مسجع و مرجز سے بھی قطعاً گریز کیا ہے تاکہ مبتدی کو خطوط پڑھنے اور سمجھنے میں گرانی نہ ہو۔ (ص ۲)

انشائے دل کشا کو چار اقسام میں مرتب کیا گیا ہے۔ قسم اول میں وہ خطوط شامل ہیں جو طبقہ اعلیٰ یعنی زمین داروں، امرائ، حکام۔ پدر بزرگوار والدہ صاحبہ وغیرہ کے نام ہیں قسم دوم طبقہ اوسط کے نام خطوط پر مشتمل ہے جس میں دوست، اہل اللہ۔ سادات کرام وغیرہ کو شامل کیا گیا ہے۔ قسم دوم میں ہی تہنیت شادی کتخدائی۔ تہنیت تولد فرزند وغیرہ کے نمونے بھی شامل کئے گئے ہیں۔ قسم سوم میں وہ خطوط شامل کئے گئے ہیں جو طبقہ ادنیٰ کے نام ہیں یعنی قرابت قریبہ کے خردگان۔ منشی۔ فرزند۔ تلامذہ۔ ڈیوڑھی بان۔ سائیس وغیرہ چوتھی قسم میں تمسکات شرعی کے نمونے دئے گئے ہیں جیسے پروانہ مدد معاش۔ قبض الوصول مچلکہ۔ عاریت نامہ زمین وغیرہ۔ یہ طبقاتی تقسیم اقتصادی بنیاد پر نہیں کی گئی ہے بلکہ افراد کی سماج میں توقیر اور اسکے منصب کے مطابق کی گئی ہے۔ جیسے جیسے قربت میں دوری اور منصب میں کمی واقع ہوتی ہے افراد سماج کو طبقہ اعلیٰ کی جگہ طبقہ دوم و طبقہ سوم میں شمار کیا گیا ہے۔ چنانچہ فرزند اور قاضی شرع طبقہ دوم میں شامل ہوئے اور برادر خرد و ڈیوڑھی بان طبقہ سوم میں۔ اس طبقاتی تقسیم کے تناظر میں ہی القاب و آداب تحریر کئے گئے ہیں مثلاً:

طبقہ اعلیٰ: خط بخدمت والد بزرگوار ـ "سایہ بلند پایہ آں قبلہ دو جہاں مظہر فیض بیکراں بر سر ما فدویاں مخلد و مستدام باد۔ تسلیمات" (ص ۴)

خط بخدمت نواب صاحب ـ "جناب بندگان عالی نواب فلک شوکت خورشید رکاب بہ موقف عرض بندگان عالی متعالی نواب صاحب و قبلہ فیاض جہاں حاتم عصر نوشیرواں زمان دام اقبالہ" (ص ۳)

طبقہ اوسط: خط بنام حکیم صاحب ـ بحکمت مآب حکیم رحیم الدین صاحب۔ حکمت مآب فضیلت نصاب افلاطون منش بقراط طبیعت سلمہ اللہ تعالیٰ۔ (ص ۱۹)

خط شوہر بنام زن ـ "شمع فانوس عصمت و ناموس بحرم حریم حمایت کریم باشند" (ص ۳۰)

طبقہ ادنیٰ: خط بنام فرزند: "بفرزند جگر بند نور چشم راحت جان قرہ باصرہ اقبال غرہ ناصیہ محامد افعال در کنف حمایت ایزد متعال باشند" (ص ۲۹)

خط بنام ڈیوڑھی بان: بحفاظت انشان دولت یابی ڈیوڑھی بان محفوظ باد (ص ۳۰)

یہ القاب و آداب اس عہد کی یاد دلاتے ہیں جب کہ یہ امور وضعداری میں شامل تھے اور جن پر عمل کرنا شرافت و نجابت کی علامت سمجھا جاتا تھا۔ یہ القاب بخوبی مروج تھے ان کو عام طور پر سمجھا جاتا تھا اور طفلان مبتدی کے موافق اور ان کے فہم کے نزدیک تر تھے۔ یہ القاب و آداب خطوط کی زینت بن گئے تھے اور یہ زینت عہد رفتہ کی علامت شرافت و نجابت کے ساتھ علامت ثقافت بھی بن گئی تھی، وہ دور ہی تکلف و تملق کا تھا۔ خود نمائی اور تالیف انا کے لئے پاپوش میں آفتاب کی کرن لگانے کا رویہ عام سا تھا۔

مولف نے عبارت آرائی سے گریز کر کے قریب الفہم عبارت تحریر کی مزید اس نے مبتدیان کی استعداد کو سامنے رکھ کر الفاظ و اصطلاحات کے معنی تحریر کئے اور تشریحات درج کیں۔ الفاظ کے معنی ان کے نیچے درج کئے اور تشریحات حاشیہ پر درج کیں۔ مثال میں یہ عبارت:

"یہ محبت منش میر محمد علی ادا ہم استظہارا اخلاص شعارا سلامت عبارت آرائی نوابی و درائی ست کہ شاہان این فن جز تن زیب وسکہ بدن ندانند سخن شایستہ کار دست بستہ دست یافتگان فکر بالیستہ ایشان خاکسار را دریں معنی بدنام کردند سوای پوستین ندارد استخواں بندی را پای محکم باید ہر کہ بپوست ترسد استخواں بندی الفاظش کارد باستخواں ست آئندہ چنیں نباید کہ در زمرۂ اہل ایں فن مجالت بسیار زیادہ چہ

برطرازد" (ص ۲۳)

مولف نے نوابی و درازی تن زیب وسکھ بدن کے نیچے "نام پارچہ" درج کیا ہے۔ استنظار کے لئے حاشئے میں تحریر کیا ہے :

"استنظار یاری خواستن و یاد گرفتن ویشت پناہ شدن و قوی پشت شدن و ازیر خواندن" (ص ۲۳)

مولف نے حاشیہ نگاری کا اہتمام پوری کتاب میں کیا ہے اور لغات کے حوالے بھی دئے ہیں۔ لغات متداول نہیں ہیں لیکن مولف نے سب سے زیادہ منتخب اللغات کے حوالے دئے ہیں۔ اس وقت معروف لغات عربی و فارسی کے مخطوطات کا جمع کرنا آسان کام نہیں تھا۔ حاشیہ نگاری سے مولف کے خلوص محنت اور ژرف نگاہی کا اندازہ ہوتا ہے۔ یہ حواشی اہم ہیں اور ان سے کتاب کو ادبی بھرم میسر ہوا ہے۔ مولف کی خوش ذوقی کا ثبوت اساتذہ فارسی کے ان اشعار سے بھی ملتا ہے جو اس نے خطوط کی عبارت میں حسب موقع درج کئے ہیں جیسے ؎

آنچہ چشم ذرہ از خورشید میجوید مدام ۔۔۔ مردم چشم از فروغ نقطہای آں گرفت

ہزار بار بشویم دہن بمشک و گلاب ۔۔۔ ہنوز نام تو گفتن کمال بی ادبی است

جنت کہ رضائے مادر انست ۔۔۔ اندر تہ پائے مادر انست

مارا ز آرزوی تو در دیدہ خواب نیست ۔۔۔ بی روی دلفریب تو بودن صواب نیست

بلبم رسیدہ جانم تو بیا کہ زندہ مانم ۔۔۔ پس ازانکہ من نمانم بچہ کار خواہی آمد

کہیں کہیں برجستہ مصرعوں کا استعمال کیا ہے ؎

کہ زد و خوش دل کند کار خویش

مراعات صد کن برای یکی

وغیرہ جو ضرب المثل کا مزہ دیتے ہیں۔

مولف نے حسب ضرورت آیات قرآنی اور احادیث نبوی بھی نقل کی ہیں۔

انشائے دل کشا کا ایک افادی پہلو یہ بھی ہے کہ مکاتیب کی عبارت، الفاظ و اصطلاحات کے معانی اور تشریحات کے ذریعہ اٹھارویں صدی عیسوی میں ان کے محل استعمال کا پتہ چلتا ہے جیسے لفظ حویلی جس کے متعلق مولف نے تحریر کیا :

"حویلی در اصطلاح اہل ہند مثل سرکار و محال و صوبہ است کہ چند قریات در تحت او باشد" (ص ۳۳)

یا سرکار کی یہ تشریح :

"سرکار باصطلاح اہل و تاتر ہندوستان معمورہ را گویند کہ جامع پرگنہ ہا بود۔ ہر صوبہ مشتمل بر چند سرکار میباشد چنانچہ کالپی کہ از سرکارہائے صوبہ اکبرآباد ست ......" (ص ۳۵)

کتاب میں مختلف دستاویزوں کے نام ملتے ہیں جن کے متعلق معلوم ہوتا ہے کہ وہ کس مقصد کے لئے استعمال ہوتی تھیں۔ مثال میں لفظ "چہرہ"۔ مندرجہ ذیل عبارت سے معلوم ہوتا ہے کہ "چہرہ" نشانات شناخت کے لئے استعمال ہوتا تھا :

"چہرہ سپاہی مرزا نور بیگ ولد مراد بیگ بن سردار بیگ گندم رنگ فراخ پیشانی کشادہ ابرو نیش چشم بلند بینی ریش بروت آغاز زخم سنگریزہ بر پیشانی دو خال متفرق بالائے گوش عارض جانب راست خال سیاہ بر بینی جانب چپ" (ص ۳۶)

اسی طرح انشائے دل کشا سے اس عہد کے حالات کا علم ہوتا ہے جن کا تعلق اٹھارویں

صدی عیسوی کے نصف آخر کی اودھ و روہیل کھنڈ کی تاریخ و ثقافت سے ہے اور جن کے تناظر میں اس زمانہ کی سماجی سرگرمیوں کو سمجھنے میں مدد ملتی ہے۔ مثال میں تعلیمی سرگرمیاں۔ کہ تعلیم کا آغاز "شادی مکتب" سے ہوتا تھا۔ (ص ۱۴) دوران تعلیم علم سیاق مسودہ نویسی اور خطاطی میں مہارت حاصل کی جاتی تھی (ص ۷) استاد کا بہت احترام کیا جاتا تھا:

"کہ پایہ ادب استاداں و تعبیر مخدومان بالاتر از انست کہ بہ زبان قلم دو زبان در آید" (ص ۹)

علم و فضل کو نشان شرافت اور اہلیت و قابلیت کو وجہ معیشت میں شمار کیا جاتا تھا:

"چوں علم و فضل شخصیت انسانست خصوص نشان شرافت شرفا و نجبا بر قطع نظر از اہلیت و قابلیت وجہ معیشت شریف با قدر و توقیر دریں زمانہ ہماں تواند بود دریں صورت لازم کہ مطالعہ کتب مروج سبق ہر روزہ شعار خود دانند...." (ص ۱۳)

فن خطاطی میں مہارت حاصل کرنے سے دفاتر و کچہری میں ملازمت کا ذریعہ پیدا ہو جاتا تھا۔ اس کے علاوہ مخطوطہ نویسی سے بھی آمدنی ہوتی تھی۔ انشائے دل کشا میں قرآن مجید، خلاصۃ مناقب، مثنوی میر حسن اور نسخہ منتخب بوستاں کی کتابت اور فراہمی کا ذکر ملتا ہے (صفحات ۸-۱۵-۳۲-۳۳)

قرآن مجید بخط لاہوری کا ہدیہ بست و پنج روپیہ تھا۔ (ص ۳۴)

اعلیٰ تعلیم کے حصول کے لئے طلبہ کے لکھنؤ جانے اور وہاں مدرسہ ٹکیت رائے اور مدرسہ حسن میں داخلہ لینے کا بھی ذکر ہوا ہے (ص ۵-ص ۲۹)

مردوں کی تعلیم کے علاوہ عورتوں کی تعلیم کے متعلق بھی معلومات ملتی ہیں۔ عورتوں کی تعلیم قرآن ناظرہ تک محدود تھی۔ اس کام کے لئے ملانیاں مقرر کی جاتی تھیں۔ سخت پردے کا

رواج تھا۔ مکانوں کی ڈیوڑھیوں پر برائے نگرانی ڈیوڑھی بان ملازم رکھے جاتے تھے، جن کو حکم تھا کہ:

"از ڈیوڑھی چناں ہشیار باشند کہ احدے از مستورات و عورات بیرون یا درون خانہ نگذارند و پرستاران سوائے اصلیں و دایہ بر دروازہ نیایند.... دقیقہ از دقائق ہوشیاری فروگذاشت نشود...." (ص ۳۷)

تعلیمی سرگرمیوں کے علاوہ تقریبات اور ان سے وابستہ رسوم کے ذریعہ بھی کسی عہد کی سماجی زندگی کا قیاس کیا جا سکتا ہے۔ انشائے دل کشا میں شادی مکتب، شادی ختنہ، شادی کتخدائی اور شادی ختم قرآن کا ذکر ملتا ہے۔ جن کا انعقاد محفل کی شکل میں ہوتا تھا اور اقارب کے علاوہ حاجت مندوں کی فراغت و سیر چشمی سے مدد و مدارات کی جاتی تھی (ص ۴۴) مثال میں نشرۂ آیہ کے سلسلے میں استاد جو کاغذ یا وصلی پر زعفران اور شنگرف سے لکھتا تھا۔ اس کو یہ شکرانۂ نشرۂ قرآن نقد و پوشاک نذر کرنے کا رواج تھا (ص ۹) مولف کتاب نے پوشاک کے متعلق اطلاع دی:

"پوشاک قسمیت از پارچہ سپید کہ در ٹانڈہ یافتند" (ص ۳۶)

معلوم نہیں ٹانڈہ سے مراد ٹانڈہ فیض آباد تھا یا ٹانڈہ آنولہ/بہیڑی ضلع بریلی۔

انشائے دل کشا میں ذرائع آمد و رفت کے سلسلے میں بہل و چھکڑا کا نام ملتا ہے۔ بہل کو بیل اور چھکڑا کو بیل چلاتے تھے۔ ایک سواری کا نام سکھ ملتا ہے جو مولف کے بقول سواری مانند ہودج تھی جس میں بزرگ اور بیمار بیٹھتے تھے۔ (ص ۱۳)

اسپ و شتر بھی استعمال ہوتے تھے۔ ان میں گھوڑا سواری کا تیز رفتار ذریعہ تھا۔ خود مزدور بھی اپنے کاندھوں پر بہنگیاں لے کر چلتے تھے جن میں سامان بھرا ہوتا تھا۔

انشائے دل کشا میں گھوڑوں کی تین اقسام بیان کی گئی ہیں۔ اسپ سمند۔ اسپ سورنگ۔ اسپ دورکابہ۔ ان میں اسپ دورکابہ کے متعلق یہ اطلاع دی گئی ہے:

"اسپے کہ بلند بود گویا از زمین فاصلہ دو رکاب دارد" (ص ۴۶)

سوداگران ہر دوار سے گھوڑے خرید کر لاتے تھے اور ان کو فی اسپ دو صد روپیہ فروخت کرتے تھے (ص ۲۰) لیکن قیمت اسپ چہار سالہ مبلغ یک صد و بست روپیہ تھی (ص ۲)

گھوڑوں کا "چہرہ" یعنی نشانات شناخت کا ریکارڈ رکھا جاتا تھا۔ جیسے:

"داغ سپید مقدار برگ پان بر تبانی و مقدار دو انگشت متصل سم بر پائے راست پیشیں" (ص ۴۶)

گھوڑوں کو زمرۂ سواران میں داخل کرانے کے لئے ان کو داغی کرایا جاتا تھا (ص ۲۹) جس کا طریقہ یہ تھا کہ سرکار کی طرف سے کوئی حرف طے کر دیا جاتا تھا جو گھوڑے کے سُرین پر بہ جانب چپ داغ کر دیا جاتا تھا (ص ۴۶) مولف کتاب نے حروف سین و عین کا حوالہ دیا ہے (ص ۴۶)

بہل و چھکڑہ اور اسپ و شتر کی وجہ سے ان کی دیکھ بھال اور ان کو چلانے کے لئے ملازمین رکھے جاتے تھے جن کے درمایہ کی رقوم مندرجہ ذیل ہیں:

درماہہ سائیس۔ "سائیس برائے خدمت اسپ دو روپیہ سکہ حال سوائے خوراک" (ص ۴۵)

درماہہ گاڑی بان۔ "گاڑی بان دو روپیہ درماہہ برائے خدمت کار دیار چھکڑہ و خدمت ترگاواں" (ص ۴۵)

دیگر ملازمین کی تنخواہوں کی تفصیل یہ ہے:

درماہہ ڈیوڑھی بان "مبلغ ہفت روپیہ در مواجب ماہانہ" (ص ۳۷)

درماہہ معلم۔ "...... مبلغ پنج روپیہ ہشت آنہ ماہانہ مقرر نمودہ شد" (ص ۴۵)

اجرت پیادہ۔ "...... مبلغ چہار آنہ یومیہ سوائے خوراک ..." (ص ۴۵)

اس زمانے میں پرستار اور کنیزک خریدنے کا رواج تھا جیسا کہ ایک خط سے معلوم ہوتا ہے:

"..... یک پرستار بعمر دہ سالہ بعوض مبلغ یازدہ روپیہ خریدہ برائے خدمت شریف فرستادہ شد و در خدمت دارند و در تلاش کنیزک دیگر ہست۔ انشاء اللہ تعالیٰ وقت میسر شدن آں خواہم رسید....." (ص ۱۲)

کتاب میں اشیاء دیگر کے خرچ اور نرخ کی تفصیل اس طور پر ملتی ہے:

فصل باغ انبہ۔ یک صد روپیہ (ص ۷)

احداث حویلی نو۔ مبلغ دو صد روپیہ (ص ۵)

غلہ برنج و روغن زرد۔ "چہار من پختہ غلہ برنج تہسراج استعمال و یک من پختہ روغن زرد در کار است لہذا چھکڑہ و آدم مع مبلغ بست پنج روپیہ میرسد ..... و چہار عدد چارپائی و چہار جفت نقلین چوبیں نیز خریدہ باید فرستاد ....." (ص ۳۵)

یہ نقشہ اس عہد کے متمول طبقے کا ہے جو حویلیوں میں رہتے تھے، جن کے دروازوں پر ڈیوڑھی بان نگرانی کرتے تھے، جن کے پاس گھوڑے اور گاڑیاں تھیں جن کی دیکھ بھال کے لئے سائیس و گاڑی بان ملازم رکھے جاتے تھے۔ اندرون خانہ سخت پردے میں عورتیں رہتی تھیں جن کو قرآن پڑھانے کے لئے ملانیاں مقرر کی جاتی تھیں اور جن کی خدمت کے لئے پرستار و کنیزک خریدی جاتی تھیں۔ یہ وہ طبقہ تھا جو تن زیب، سکھ بدن اور بنارسی مشروع پہنتے تھے اور برنج تہسراج، روغن زرد اور قند سپید استعمال کرتے تھے۔ دوسری طرف

غریب طبقہ تھا جو طبقہ اعلیٰ کے ملازم اور مزدور و کاشت کار تھے۔ یہ وہ طبقہ تھا جو امیروں کے خوان کرم کا زلہ ربا اور نعمت و آسائش سے محروم تھا۔

انشائے دل کشا میں جن الفاظ و اصطلاحات کا استعمال ہوا وہ اس عہد میں مروج تھیں۔ جیسے :

انتظامی اکائیاں : دار القضاء۔ خانہ سرکار۔ ملک، صوبہ۔ سرکار۔ پرگنہ۔ پٹہ۔ تعلقہ۔ قصبہ۔ چکلہ۔ چک۔ حویلی۔

عہدیداران : ناظم۔ فوج دار۔ بخشی۔ سالار پٹھان۔ رسالدار، جمع دار، دفع دار، سوار، پیادہ۔ دیوان پرگنہ۔ چکلہ دار۔ نواب۔ گماشتہ۔ تحویلدار۔ جریب کشاں۔ نشانی بردار چک بستی۔ مقدم۔ منصف۔ کوتوال۔ ناظر۔ واصل باقی نویس۔ متعدی۔ مفتی۔ مشائخ۔ داروغہ عدالت۔ محافظ راہ۔ گذر باران طرق و شوارع۔

پیشہ وران : گاڑی بان۔ سائیس۔ سپید باف۔ آہنگر۔ شاگرد پیشہ۔ پرستار۔ ساربان۔ ڈیوڑھی بان۔ یومیہ دار۔

محصولات و مواجب : محصول راہداری۔ مالگزاری۔ تقاوی۔ آغازی۔ زمستانی۔ عیدی۔ جمعگی۔ مدد معاش۔

اقسام لباس و پارچہ : رزائی سرخ بوٹہ دار۔ چھینٹ زمین بادامی و بوٹہ اودہ۔ چھینٹ زمین سپید و بوٹہ سرخ۔ تھان سوسی سرخ۔ تھان سپید چارخانہ۔ پوشاک باناتی۔ تھان سپید جھولا۔ دستار۔ تھان مشروع سرخ بنارسی۔ ڈوریہ۔ چارخانہ۔ تن زیب۔ نوابی۔ سکھ بدن۔ دارائی۔

دستاویزات : شقہ۔ چٹھہ۔ تمسک۔ مسودہ۔ محضر۔ پروانہ۔ فارغ خطی۔

قبض الوصول۔ مچلکہ۔ عاریت نامہ۔ مختار نامہ۔ آزاد نامہ۔ عاق نامہ۔ داخلہ۔ پٹہ۔ تبولیت سرخط۔ دستک۔ چہرہ۔ تشخیص قول قرار۔

ان کے علاوہ بعض معلومات کا علم ہوتا ہے :

سرکاری کاغذات کی رجسٹری کا طریقہ نہیں تھا (ص ۳۸)۔ وکیل سرکار کے علاوہ دیگر وکلا زمینداروں کے ملازم ہوتے تھے (ص ۴۱)۔ مدد معاش کا طریقہ رائج تھا۔ کبھی آراضی مقرر کردی جاتی تھی (ص ۳۹) کبھی یومیہ (ص ۴۰)۔ مزارعان کو "چین و تمرد" پر آمادہ کیا جاتا تھا۔ جس کا مطلب تھا "سعی و کشش در کاشتکاری نمودن" (ص ۴۴)۔ رعایا کو راضی و شاکر رکھنے اور مبلغ مرقومہ کو فصل بفصل داخل خوط خانہ کرنے پر زور دیا جاتا تھا۔ (ص ۴۴)

انشائے دل کشا کا ایک دلچسپ پہلو اس کا مقامی رنگ بھی ہے۔ خطوط میں زیادہ تر روہیل کھنڈ و بریلی کے مقامات کے نام ملتے ہیں۔ انوپ شہر۔ بداوں۔ رام نگر۔ رچھا۔ سنبھل۔ شیر کوٹ۔ شاہ جہاں پور۔ کرور۔ نجیب آباد اور نواب گنج وغیرہ کٹھیر کی قدیم تاریخی بستیاں ہیں جو کبھی حکومت کی اکائیاں تھیں اور اب ان کی حیثیت اضلاع قصبات اور گراموں کی رہ گئی ہے۔ اس کتاب کے مطالعے سے کٹھیر کی تاریخ تازہ ہونے لگتی ہے۔

انشائے دل کشا سے مغلوں کے آخری عہد کے طرز حکومت اور جاگیردارانہ طور زندگی کا اندازہ ہوتا ہے۔ یہ کتاب مغلوں کے انتظامی طور اور سماجی طریقوں کی صدائے بازگشت ہے۔ اس وقت یہ کتاب عہد رفتہ کے آثار و متابع کی طرح تاریخ گزشتہ کی تصدیق کرتی ہے۔ اس کتاب کی بازیافت اور تعارف خالی از افادہ نہیں ہے۔

علامہ شبلی کی تصنیف

اورنگ زیب عالمگیر پر ایک نظر ـــ ایک جائزہ

از

ڈاکٹر محمد الیاس الاعظمی ٭

اسلام اور مسلمانوں سے متعلق یورپ کے کذب و افترا اور ان کی تاریخی غلطیوں کا ازالہ علامہ شبلی کی زندگی کا خاص مقصد اور مشن تھا، ان کی اکثر تصانیف اور مضامین و مقالات مورخین یورپ کی کسی نہ کسی افترا پردازی ہی کے رد و ابطال اور احقاق حق کے لئے معرض وجود میں آئیں "اورنگ زیب عالم گیر" بھی اسی سلسلہ کی ایک کڑی ہے۔

۱۹۰۶ء میں علامہ شبلی نے اپنے عزیز شاگرد مولانا محمد علی جوہر کے اصرار پر بڑودہ کا سفر کیا، اور انہیں کے یہاں قیام پذیر ہوئے، اس موقع سے فائدہ اٹھا کر مولانا جوہر نے ان سے اورنگ زیب پر عائد الزامات کے جواب و تردید میں ایک مفصل مضمون لکھنے کی فرمائش کی۱؎، چنانچہ سفر سے واپسی کے بعد علامہ شبلی نے ماہنامہ الندوہ لکھنؤ میں جس کے وہ اڈیٹر تھے، عالمگیر پر سلسلۂ مضامین لکھنا شروع کیا جو دسمبر ۱۹۰۶ء سے مارچ ۱۹۰۸ء کے

۱؎ مولانا سید سلیمان ندوی، حیات شبلی ص ۴۳۵، دار المصنفین ایڈیشن و محمد سرور خطوط محمد علی، ص ۵۵، مکتبہ جامعہ ملیہ دہلی ۱۹۴۰ء۔

٭ ادب کدہ، مہراج پور، انور گنج، اعظم گڑھ۔

درمیان شایع ہوا، یہ سلسلۂ مضامین اتنا مقبول ہوا کہ ۱۹۰۹ء میں اسے کتابی صورت میں شایع کرنا پڑا اور اب تک اس کے دسیوں ایڈیشن طبع ہو چکے ہیں اور دوسری زبانوں میں ترجمے بھی ہوئے، ڈاکٹر سید محمود نے اس کا انگریزی میں ترجمہ یا خلاصہ لندن سے شایع کیا۱؎، دار المصنفین کے سابق ناظم جناب سید صباح الدین عبد الرحمن مرحوم نے انگریزی میں ترجمہ کیا جسے عالمگیر کے نام سے ادارۂ ادبیات دلی نے ۱۹۸۱ء میں شایع کیا۔

ہندوستان میں انگریز مورخوں نے اپنے خصوص سیاسی اغراض و مقاصد کے تحت تعصب و عناد میں سرشار ہو کر مسلمان حکمرانوں پر طرح طرح کے الزامات عائد کئے، ان کی تنقید و تنقیص کا سب سے زیادہ نشانہ مظلوم اورنگ زیب کی ذات رہی جس کو مطعون و مجروح کرنے میں کوئی دقیقہ باقی نہیں رکھا گیا، علامہ شبلی کے الفاظ میں:

"اس کی فرد قرارداد جرم اتنی لمبی ہے کہ شاید کسی مجرم کی نہ ہوگی، باپ کو قید کیا، بھائیوں کو قتل کرایا، دکن کی اسلامی ریاستیں مٹا دیں، ہندوؤں کو ستایا، بت خانے ڈھائے، مرہٹوں کو چھیڑ کر تیموری سلطنت کے ارکان متزلزل کر دیئے"۲؎

ان الزامات اور عالم گیر کے مفروضہ مظالم کی تشہیر اس قدر زور و شور سے کی گئی کہ وہ "افسانہ بزم و انجمن" بن گئے، علامہ شبلی نے بحیثیت مورخ ان الزامات کا جواب دینا اپنا فرض سمجھا، چنانچہ انہوں نے عہد وسطی کی معتبر تاریخوں اور تاریخ نویسی کے اصول کی بنیاد پر مورخین یورپ کی افترا پردازیوں اور ان کی غلط کاریوں کا پردہ فاش کر کے

۱؎ حیات شبلی ص ۴۵۴ ۲؎ اورنگ زیب عالمگیر پر ایک نظر ص ۳، طبع جدید دار المصنفین اعظم گڑھ، ۱۹۹۹ء۔

ان کو حقیقت و صداقت کا آئینہ دکھایا اور فرمایا ؎

تمھیں لے دے کے ساری داستاں میں یاد ہے اتنا
کہ اورنگ زیب ہندو کش تھا ظالم تھا ستمگر تھا

یہاں یہ سوال پیدا ہو سکتا ہے کہ کیا علامہ شبلی نے اپنے مذہبی جذبات، دینی حمیت و غیرت اور اورنگ زیب کے اسلامی عقائد و خیالات سے متاثر ہو کر عالم گیر پر لگائے گئے الزامات کو بے معنی اور بے سروپا ثابت کرنے کی کوشش کی ہے یا واقعی عالمگیر پر عائد الزامات درست نہ تھے، سید شریف الحسن نقوی لکھتے ہیں:

"انھوں نے محض اورنگ زیب کے اسلامی عقائد سے متاثر ہو کر اس کی طرف داری نہیں کی ہے بلکہ تاریخ کا تنقیدی مطالعہ کر کے ہی وہ اس نتیجہ پر پہنچے ہیں کہ اورنگ زیب پر لگائے ہوئے الزامات بے بنیاد ہیں"[1]

ابتداءً علامہ شبلی نے یہ سوال قائم کیا ہے کہ جو الزامات عالم گیر پر لگائے جاتے ہیں وہ بعض دوسرے بادشاہوں پر بھی لگائے جا سکتے ہیں مگر انہیں کے الفاظ میں "اس کی کیا وجہ ہے کہ شاہ جہاں کے الزامات کی کسی کو کانوں کان خبر نہیں اور عالمگیر کے وہی الزامات افسانہ بزم و انجمن ہیں"[2] الزام جواب کی تفصیل سے انھوں نے صرف اس لئے گریز کیا ہے کہ اس سے قومی تفریق کو تحریک ہوتی اور شاہ جہاں پر اگر الزام ثابت بھی ہو جائے تو عالمگیر اس سے بری نہیں ہو سکتا"[3]

یہاں کتاب کے مندرجات پر ایک نظر ڈالنا مناسب معلوم ہوتا ہے،

[1] شبلی کی علمی و ادبی خدمات ص ۲۹۸ - انجمن ترقی اردو ہند دہلی [2] اورنگ زیب عالم گیر پر ایک نظر ص ۳ [3] ایضاً۔

تاکہ یہ براہ راست معلوم ہو جائے کہ انگریز مورخوں نے عالم گیر کی شخصیت کو بدنام کرنے اور اپنے مطلب برآری کے لئے تاریخ میں کس طرح بددیانتی سے کام لیا ہے، ایک جگہ علامہ شبلی نے ان کے کذب و افترا اور جھوٹ میں جھوٹ ملانے کا ذکر کیا ہے، اس سے مورخین یورپ کے تعصب کا بھی اندازہ ہوتا ہے اور علمی بددیانتی کا بھی وہ لکھتے ہیں:

"یورپین مورخوں کے اعتراضات اگرچہ نہایت پا در ہوا ہوتے ہیں اور اس لئے ان کا جواب دینا نہایت آسان بات ہے لیکن باایں ہمہ جواب دینے والا سخت مشکل میں پڑ جاتا ہے یورپین مورخین ایک اعتراض کے بیان کرنے میں جو خود غلط ہوتا ہے پے در پے اور بہت سے جھوٹ ملاتے جاتے ہیں جواب دینے والا ایک جھوٹ کا جواب دینا چاہتا ہے تو سامنے ایک اور جھوٹ نظر آتا ہے وہ ادھر متوجہ ہوتا ہے تو ایک اور جھوٹ نمایاں ہوتا ہے، مسلسل دروغ بیانی اور افتراؤں کے ہجوم پر بے اختیار اس کو طیش آجاتا ہے اور بجائے اس کے کہ وہ سکون اور اطمینان کے ساتھ اصل واقعہ کے انکشاف پر متوجہ ہو غصہ سے بے قابو ہو جاتا ہے۔ خود مجھ پر یہی اثر پڑا لیکن میں ان حریفوں کو یہ موقع نہ دوں گا کہ وہ میرے طیش سے فائدہ اٹھائیں"[1]

دکن کی اسلامی ریاستوں کے برباد کرنے کا الزام

عالمگیر پر انگریز مورخوں کے الزامات کی فہرست میں ایک جرم یہ ہے کہ اس نے دکن کی اسلامی ریاستیں حیدرآباد اور بیجاپور کو برباد کر دیا حیدرآباد چونکہ ایک شیعہ ریاست تھی اس لئے اس کی بربادی میں عالمگیر کا مذہبی تعصب کارفرما تھا ان ریاستوں کی آبادی سے مرہٹوں کا زور قائم ہوا

[1] اورنگزیب عالمگیر ص ۴۵۔

اس لئے یہ عالمگیر کا سیاسی جرم بھی تھا[1]

علامہ شبلی نے سب سے پہلے اسی الزام کا جائزہ لیا ہے اور معتبر تاریخی شہادت اور اصول تاریخ سے ثابت کیا ہے کہ چونکہ حیدر آباد کا حاکم ابوالحسن شاہ (تانا شاہ) نہایت عیش پرست اور ظالم تھا وہ مرہٹوں سے ساز باز کرکے انہیں مدد دیتا رہا تاکہ وہ سلطنت مغلیہ کو برباد کردیں اس نے خود اپنی ریاست میں مرہٹوں اور ہندوؤں کو اس قدر بڑھاوا دیا کہ وہ علانیہ مسلمانوں پر ظلم کرتے اور مسجدوں کی بے حرمتی کرنے لگے اس لئے مجبوراً عالمگیر کو ان کے خلاف فوج کشی کرنی پڑی، حیدر آباد میں مرہٹوں کا اس قدر زور قائم ہوگیا تھا کہ حیدر آباد کا استیصال کرنا کسی اسلامی سلطنت کا نہیں بلکہ ایک مرہٹی سلطنت کا استیصال تھا[2]

بیجا پور کے حکمرانوں کا بھی یہی رویہ رہا وہ بھی مرہٹوں کے معین و مددگار رہے، اس لئے ان پر بھی عالمگیر نے فوج کشی کی اور سلطنت مغلیہ میں شامل کرلیا، عالمگیر کے اس الزام کا جائزہ لینے کے بعد علامہ شبلی لکھتے ہیں:

"ہمارے دوستوں کو یہ معلوم نہیں کہ دکن کی یہ اسلامی ریاستیں مرہٹوں کی باجگذار بن گئی تھیں اور اگر عالم گیر حیدر آباد اور بیجا پور کو فتح نہ کرتا تو آج بڑودہ اور گوالیار کی طرح حیدر آباد اور بیجا پور پر بھی مرہٹوں کا علم لہراتا ہوتا"[3]

دکن میں پانچ ریاستیں گول کنڈہ، بیجا پور، خاندیس، برار اور احمد نگر تھیں، ان پر قبضہ کرنے کی ابتدا اکبر نے کی، جہانگیر اور شاہ جہاں ان سے تعلقات استوار رکھنا چاہتے تھے مگر ان کی شرارتوں سے تنگ آکر بالآخر ان پر فوج کشی کی اور ان کو زیر کرکے سلطنت

[1] اورنگ زیب عالمگیر ص ۴ [2] ایضاً ص ۴-۱۳ [3] ایضاً ص

تیموریہ میں داخل کیا، صرف دو ریاستیں حیدر آباد اور بیجا پور عالم گیر کے دور حکومت میں سلطنت مغلیہ کا حصہ بنیں، علامہ شبلی نے موضوع کے پیش نظر اختصار سے کام لیا ہے ورنہ وہ اس سوال کا جواب بھی دیتے کہ عالمگیر پر جو الزام لگایا جاتا ہے وہی الزام اکبر اعظم پر بھی لگایا جاسکتا ہے، مگر انگریز مورخوں نے عالم گیر کی شخصیت ہی کو کیوں نشانہ بنایا۔

عالم گیر اور مرہٹے دوسرے مضمون میں مرہٹوں سے متعلق متعدد الزامات کی تردید کی گئی ہے۔ اس سلسلہ میں عالم گیر پر انگریز مورخوں کے الزامات اس طرح ہیں:

(۱) مرہٹوں کا فساد عالم گیر کی ذات سے برپا ہوا (۲) شیواجی جب عالمگیر کے دربار میں حاضر ہوا تو اس سے ایسا برتاؤ کیا گیا جس سے وہ چار و ناچار سرکشی پر مجبور ہوا، اگر فراخ حوصلگی سے کام لیا جاتا تو وہ عالم گیر کا حلقہ بگوش ہوجاتا (۳) شیواجی کو عالمگیر نے امان دے کر بلایا تھا لیکن خلاف عہد اس کو نظر بند کردیا (۴) شیواجی کے جانشینوں کے ساتھ عالم گیر نے اچھا سلوک نہیں کیا (۵) عالمگیر مرہٹوں کو زیر نہ کرسکا اور چونکہ مرہٹوں ہی نے سلطنت تیموریہ کو زیر و زبر کردیا اس لئے تیموریوں کی بربادی کا اصل سبب خود عالم گیر تھا[1]

علامہ شبلی نے اس مضمون میں انہیں مضمون کا جائزہ لے کر ثابت کیا ہے کہ مرہٹوں کا فساد خود مرہٹوں کی ذات سے تھا اور ان کی فساد انگیزیوں کی ابتدا شاہجہاں کے عہد میں ہوئی تھی نہ کہ عہد عالم گیر میں[2]

شیواجی کے ساتھ جو معاملہ کیا گیا اس پر یورپین مورخوں نے رائے دی ہے وہ

[1] اورنگ زیب عالم گیر ص ۱۴ [2] ایضاً ص ۳۱۔

دربار میں عالم گیر کے بلانے پر نہیں بلکہ شکست کے بعد آیا تھا، لیکن عالم گیر نے فراخ دلی اور بلند حوصلگی سے کام لیا اور راجہ جے سنگھ کے لڑکے رام سنگھ اور مخلص خاں کو استقبال کے لئے بھیجا، مگر انگریز مورخ کہتے ہیں کہ اس کے استقبال کے لئے ایک کمتر درجے کے سردار کو بھیجا گیا، علامہ شبلی نے لکھا ہے کہ رام سنگھ کمتر درجے کا سردار نہ تھا وہ امرائے عالم گیری میں سب سے زیادہ ممتاز اور سپہ سالار لشکر تھا، اس الزام کا تفصیلی جائزہ لینے کے بعد علامہ شبلی لکھتے ہیں:

"شیواجی کی اطاعت کا سلطنت پر کیا احسان تھا؟ شاہی فوجوں نے اس کے تمام علاقے فتح کر لئے تھے وہ قلعے میں چاروں طرف سے گھر چکا تھا، اس کے خاص صدر نشین قلعے کے برجوں پر شاہی فوج کا پھریرا اڑ چکا تھا ان مجبوریوں سے وہ ہتھیار رکھ کر غلاموں کی طرح آیا اور دربار میں روانہ کیا گیا، تاہم اس کے استقبال کے لئے عالم گیر نے دربار میں جو شخص سب سے زیادہ موزوں ہو سکتا تھا اس کو بھیجا، پنج ہزاری امراء کی صف میں جو خود راجہ جے سنگھ کا منصب تھا اس کو جگہ دی اور اس سے زیادہ اور وہ کیا چاہتا تھا، شہنشاہ ہند ایک مفتوح رہزن کے لئے تخت سے اتر آتا، بے شبہ یورپ اس قسم کی جھوٹی مکارانہ خوشامدوں کی مثالیں پیش کر سکتا ہے، لیکن اسلام سے اس کی توقع نہیں رکھنی چاہئے۔"[1]

شیواجی کو پنج ہزاری منصب دیا گیا تھا اس پر بھی انگریز مورخوں کو اعتراض ہے، ان کا خیال ہے کہ یہ تیسرے درجے کا منصب تھا جو اس کے شایان شان نہ تھا، بعض

[1] اورنگ زیب عالم گیر ص ۲۷-۲۸۔

دوسرے مورخوں نے لکھا ہے کہ چونکہ یہی منصب اس کے لڑکے کے پاس تھا اس لئے اس سے بڑا منصب اسے ملنا چاہئے تھا حالانکہ شیواجی کو جو منصب دیا گیا تھا وہ دربار کے عام دستور کے مطابق تھا اور اس میں تحقیر و اہانت کا کوئی دخل نہ تھا اس الزام کا تفصیلی جائزہ لینے کے بعد مولانا شبلی لکھتے ہیں:

"واقعہ یہ ہے کہ دربار تیموری میں اکثر ایسا ہوتا ہے کہ باپ بیٹے کو ایک درجے کا منصب عطا کیا جاتا تھا اس لئے شیواجی کو بھی پہلے پہل یہی منصب دیا جا سکتا تھا جن لوگوں کو ہفت ہزاری اور دہ ہزاری منصب ملے ہیں سب ترقی کرتے کرتے اس درجے تک پہونچے ہیں۔ یہ قاعدہ کلیۃً شیواجی کے لئے توڑا نہیں جا سکتا تھا۔"[1]

غرض عالم گیر نے شیواجی کے ساتھ جو برتاؤ کیا وہ اس کے شان و مرتبے کے خلاف نہ تھا عالم گیر پر اس طرح کا الزام محض اسے بدنام کرنے کے لئے لگایا گیا تھا۔

بعض یورپین مورخوں نے لکھا ہے کہ شیواجی کے ساتھ اگر عالم گیر اچھا برتاؤ کرتا تو وہ دائرہ اسلام میں داخل ہو جاتا مگر علامہ شبلی نے لکھا ہے کہ یہ بات تاریخی شہادت کے کس قدر خلاف ہے، اس نے کبھی اپنے عہد کی پابندی نہیں کی۔ افضل خاں کو دھوکہ سے قتل کیا جب کہ اسے امن کے لئے بلایا تھا، بیجاپور اور گولکنڈہ سے مکارانہ سازشیں کیں، شہروں اور قصبوں پر شب خون مارا کیا اس کے باوجود اس سے یہ امید کی جا سکتی ہے کہ وہ حلقہ بگوش اسلام ہو جاتا۔[2]

عالم گیر پر انگریز مورخوں نے یہ بھی الزام لگایا کہ اسی کی ذات سے مرہٹوں کا زور

[1] اورنگ زیب عالمگیر ص ۱۳۱ [2] ایضاً۔

قائم ہوا اور شیواجی کے بعد اس کے جانشینوں نے عالم گیر کی سلطنت کا سارا نظام درہم برہم کر دیا۔[1] حالانکہ یہ درست نہیں اور مورخوں کے الزامات میں تضاد ہے۔ ایک طرف تو وہ یہ کہتے ہیں کہ عالمگیر نے شیواجی کے جانشینوں کے ساتھ اچھا سلوک نہیں کیا اور دوسری جانب یہ بھی کہتے ہیں کہ اس کے جانشینوں نے عالمگیر کی سلطنت کا سارا نظام درہم برہم کر دیا، اس پر مفصل مورخانہ بحث کر کے مولانا شبلی نے یہ ثابت کیا ہے کہ مرہٹوں کی زیادتیاں اور دست درازیاں جب حد سے بڑھ گئیں تو عالم گیر نے ان کے استیصال کی طرف توجہ دی، ان کے الفاظ میں اس کا نتیجہ یہ ہوا کہ:

"عالم گیر کے جیتے جی شیوا مر گیا، سنبھا مارا گیا، رام راجہ آوارگی اور صحرانوردی کا نذر ہوا، ستنا کا سر کٹ کر دربار میں پہونچا غرض علم بردار ان بغاوت ایک ایک کر کے مٹا دئے گئے، تمام قلعے جات پر قبضہ کر لیا گیا اور دکن سے لے کر مدراس تک سناٹا ہو گیا۔"[2]

علامہ شبلی نے انگریز مورخوں کے اس دعوی کو بالکل غلط ثابت کیا ہے کہ عالم گیر کی سلطنت کا سارا نظام شیواجی کے جانشینوں نے درہم برہم کر دیا، ان کا خیال یہ ہے کہ خود مرہٹوں کی ساری قوت و طاقت برباد ہو گئی اور مرہٹے خانہ بدوش و راہ زن ہو کر ادھر ادھر چوری چھپے لوٹ مار کرتے رہتے اس کے بعد عالمگیر دنیا سے اٹھ گیا، علامہ شبلی کے الفاظ میں:

"اب یہ اس کے جانشینوں کا کام تھا کہ ان اڑتے ہوئے ذروں کو بھی فنا کر دیتے لیکن خوبی قسمت سے تیمور کی مسند معظم شاہ کے ہاتھ آئی اور بیداد مورخوں نے

[1] اورنگ زیب عالم گیر ص ۱۳ [2] ایضاً ص ۴۳۔

نالائق اخلاف کا الزام بلند پایہ اسلاف کے نامۂ اعمال میں لکھا اس سے بڑھ کر کیا ناانصافی ہو سکتی ہے۔"[1]

غرض عالم گیر پر مرہٹوں سے متعلق جو الزامات لگائے گئے تھے علامہ شبلی نے تاریخی نقطۂ نظر سے ان کا رد اس انداز سے کیا کہ آج تک اس کی تردید نہیں ہو سکی مگر افسوس ہے کہ ان کی ان کاوشوں کو جس قدر عام کرنے اور بڑے پیمانے پر اشاعت کرنے کی ضرورت تھی وہ نہ ہو سکی یہی وجہ ہے کہ عالم گیر پر عائد الزامات آج بھی اسی طرح ورد زبان ہیں جس طرح پہلے تھے۔

ہندوؤں پر مظالم کا الزام علامہ شبلی نے عالم گیر سے ہندوؤں کی ناراضگی اور اس کے اسباب پر مفصل بحث کی ہے اور خاص طور سے اس کے جو اسباب انگریز مورخوں نے بتائے ہیں ان کا جائزہ لیا ہے، ان کے خیال میں انگریز مورخوں نے پہلی غلطی یہ کی ہے کہ ہندوؤں کی ناراضگی کے مذہبی اور سیاسی اسباب بیان کرنے میں خلط بحث کر دیا ہے جو اصول تاریخ کی رو سے سراسر غلط ہے، علامہ نے سیاسی اور مذہبی اسباب کی الگ الگ نشاندہی کر کے ان کا رد و ابطال کیا ہے، سیاسی الزامات مندرجہ ذیل ہیں:

(۱) عالم گیر نے اپنے طرز عمل سے راجپوت رئیسوں کو جو تیموری حکومت کے دست و بازو تھے ناراض کر دیا (۲) عام ہندوؤں کو ناراض کر دیا (۳) راجپوتوں کے ساتھ اچھا سلوک نہیں کیا اس لئے وہ بغاوت پر مجبور ہوئے (۴) عالم گیر راجپوتوں کو کبھی زیر نہ کر سکا۔[2]

علامہ شبلی نے مذکورہ الزامات کا مفصل جائزہ لے کر عالم گیر کے راجپوتوں سے

[1] اورنگ زیب عالم گیر پر ایک نظر ص ۴۳ [2] ایضاً ص ۴۴-۵۰۔

تعلقات اور ان سے رشتہ و تعلق کے شواہد کتب تاریخ سے پیش کرنے کے بعد فیصلہ کن
انداز میں لکھا ہے کہ:

"ان واقعات کے ثابت ہونے کے بعد کہ جے پور، جودھ پور اور اودے پور کے
فرمانروا عالم گیر کے ساتھ دکن میں مرہٹوں سے لڑائیاں لڑ رہے ہیں، راجپوت
فوجیں مسلمانوں کے ساتھ برابر کی شریک ہیں، راجپوت افسروں کو سہ ہزاری
و چہار ہزاری منصب عطا ہوتے ہیں اودے پور کا راجہ نابالغ ہونے کے ساتھ
اس بے جگری سے مرہٹوں کا مقابلہ کرتا ہے تو کیا یورپین مورخوں کے اس قول میں
سچائی کا کچھ شائبہ ہے کہ عالم گیر نے راجپوتوں کو اس قدر ناراض کر دیا کہ وہ
پھر کبھی تیموری علم کے نیچے نہ آئے۔"[1]

اس کے بعد علامہ شبلی نے ہندوؤں کی ناراضگی کے مذہبی اسباب کا جائزہ لیا ہے
اس سلسلے میں عالم گیر پر مندرجہ ذیل الزامات لگائے جاتے ہیں:

(۱) عالم گیر نے ہندوؤں کو ملازمت سے یک قلم برطرف کر دیا (۲) ان کے مذہبی
میلے ٹھیلے موقوف کرا دئے (۳) ان کی درس گاہیں بند کرا دیں (۴) ان پر جزیہ لگایا۔
(۵) اور ان کے بت خانے توڑے اور ان کو طرح طرح سے ستایا[2]

علامہ شبلی کے اصل موقف اور ان کے دلائل کی اہمیت اور قدر و قیمت کو بخوبی
واضح کرنے کے لئے ان الزامات کا الگ الگ جائزہ لیا جاتا ہے۔

ہندوؤں کو ملازمت سے برطرف کرنے کا الزام | عالم گیر کی شخصیت پر
مورخین یورپ نے ایک اہم الزام یہ عائد کیا ہے کہ اس نے اپنے عہد حکومت میں ہندوؤں

[1] اورنگ زیب عالمگیر پر ایک نظر ص ۵۷ [2] ایضاً ص ۵۸۔

کو ملازمت سے برطرف کرنے کا حکم دیدیا تھا، علامہ شبلی نے لکھا ہے کہ "یورپین مورخوں نے
اپنی عادت کے مطابق واقعہ کی اصلی ہیئت بدل دی ہے" پھر انہوں نے معتبر معاصر
تاریخوں مثلاً مآثر عالم گیری وغیرہ سے ثابت کیا ہے کہ عالم گیر نے تمام ہندوؤں کو برطرف
کرنے کا حکم نہیں دیا تھا بلکہ اس نے یہ حکم دیا تھا کہ صوبہ داروں اور تعلقہ داروں
کے پیش کار، دیوان اور محالات خالصہ کی مالگزاری وصول کرنے والے ہندو مقرر نہ
کئے جائیں[1]

علامہ شبلی نے اس سلسلے میں یہ دلیل بھی دی ہے کہ ان عہدوں پر عموماً کائستھ مقرر
ہوتے تھے جن کی رشوت خوری کے واقعات شہرت کی حد تک سامنے آتے تھے بعد میں
اس حکم میں یہ اصلاح کر دی گئی کہ ایک پیش کار ہندو اور دوسرا مسلمان مقرر کیا جائے[2]
علامہ شبلی کا خیال ہے کہ یہ قدم عالم گیر نے مذہبی تعصب کی وجہ سے نہیں اٹھایا تھا بلکہ
اس کے پس پشت رشوت خوری اور غبن کی نگرانی کا جذبہ کارفرما تھا[3]

اس کے بعد علامہ شبلی نے دوسری دلیل میں ایک معتبر تاریخ سے عہد عالم گیر کے
ان ہندو عہدیداروں کی ایک فہرست پیش کی ہے جو اہم عہدوں پر فائز تھے جب کہ
سیکڑوں غیر اہم ہندو عہدیداروں اور فوجیوں کو اس فہرست میں شامل نہیں کیا ہے،
اس فہرست سے اندازہ ہوتا ہے کہ عالم گیر جس قدر اپنے مسلمان عہدیداروں پر بھروسہ
کرتا تھا اسی قدر ہندو عہدیداروں پر بھی یقین کرتا تھا ورنہ وہ فوج کی افسری، قلعہ داری
اضلاع کی نظامت اور فوجداری جیسے اہم عہدوں پر انہیں مامور نہ کرتا[4]

دور حاضر کے مورخین نے مغل حکمرانوں کے عہد کے ہندو عہدیداروں کی جو محققانہ

[1] اورنگزیب عالمگیر پر ایک نظر ص ۶۳ [2] ایضاً ص ۶۳ [3] ایضاً ص ۶۳ [4] ایضاً ص ۶۷۔

فہرست تیار کی ہے اس سے بھی علامہ شبلی کی اس دلیل کو مزید تقویت ملتی ہے اور یہ معلوم ہوتا ہے کہ مغل حکمرانوں میں شاہجہاں کے بعد عالم گیر کے عہد سلطنت میں سب سے زیادہ ہندو بڑے عہدوں پر مامور تھے یہاں تک کہ اکبر سے بھی زیادہ۔[1]

جزیہ ہندوؤں سے جبری جزیہ لینے کا الزام بھی عالم گیر پر عائد کیا جاتا ہے علامہ شبلی نے چونکہ جزیہ پر ایک علیحدہ مفصل رسالہ لکھا تھا[2] اس لئے یہاں مختصراً یہ لکھ دیا ہے کہ جزیہ کوئی ناگوار چیز نہ تھی بلکہ وہ غیر قوموں کے حق میں ایک رحمت تھی لیکن سچ ہے کہ ہندوؤں نے اس پر ناراضگی کا اظہار کیا تھا مگر اس کی وجہ بھی مذہبی نہیں تھی بلکہ بات صرف اتنی تھی کہ اس سے پہلے اکبر کے عہد سلطنت میں جزیہ موقوف ہو چکا تھا دوبارہ جزیہ لگنے پر ناگواری کا اظہار ہوا[3] جزیہ کی بحث پر مولانا ابوالکلام آزاد نے مصنف کی جس بے اعتنائی کا شکوہ کیا ہے[4] وہ درست نہیں۔ اس لئے کہ علامہ شبلی نے اس موقع پر صراحت کر دی ہے کہ جزیہ پر ایک مفصل رسالہ لکھا جا چکا ہے۔

میلوں ٹھیلوں کی موقوفی عالم گیر نے میلوں ٹھیلوں کو بند کرا دیا تھا اس کا سبب بھی مورخین یورپ کو مذہبی تعصب ہی نظر آیا مگر علامہ شبلی نے اپنی تحقیق سے ثابت کیا ہے کہ عالم گیر کا یہ حکم مذہبی تعصب کی وجہ سے نہ تھا بلکہ اس سے اخلاق پر برا اثر پڑتا تھا نیز فساد و بلوہ وغیرہ کا بھی خطرہ رہتا تھا اس لئے عالم گیر نے اسے بند کرا دیا، یہ محض علامہ شبلی کا اندیشہ ہی نہ تھا بلکہ انہوں نے اس کی یہ مثال بھی دی ہے کہ ۱۰۷۹ھ کے جلوس میں تابوت کے گشت کو لے کر برہان پور میں بلوہ عظیم ہوا جس میں

---

[1] اورنگ زیب ایک نیا زاویہ نظر ص ۲۷-۳۷ [2] دیکھیں مقالات شبلی ج ۱ ص ۲۲۱ مطبوعہ دار المصنفین اعظم گڈھ۔ [3] اورنگ زیب عالمگیر پر ایک نظر ص ۶۶ [4] حواشی ابوالکلام آزاد ص ۳۵۰۔

بڑی خونریزی ہوئی چنانچہ اس نے تابوت نکالنے پر پابندی عائد کر دی، عالم گیر کی افتاد طبع کو بھی اس میں دخل تھا، وہ طبعاً خشک اور روکھا پھیکا شخص تھا، اسے میلوں ٹھیلوں شراب و کباب، ناچ گانے اور ظاہری نمایش و تکلفات سے سخت نفرت تھی غرض یہ کہ ان امور کی پابندی میں عالم گیر کے مذہبی تعصب کا کوئی دخل نہ تھا بلکہ اس کا اصل مقصد اصلاح معاشرت تھا۔[1]

مولانا آزاد نے بھی عالم گیر کی اس روش پر اعتراض کیا ہے کہ ہندوؤں کے مذہبی میلوں کو بند کرنے کا شرعاً و قانوناً اس کو کوئی حق نہ تھا مذہبی اور اخلاقی اصلاح صرف مسلمانوں کے لئے تھی نہ کہ ذمیوں کے لئے[2] حالانکہ اس اصلاح کا تعلق مذہب کے بجائے نقص امن سے تھا کیونکہ اس طرح کے میلوں میں عموماً فساد و خونریزی کا خطرہ ہوتا ہے اور اس سے کون انکار کر سکتا ہے کہ امن و امان کا قیام ہر فرمان روا اور ہر حکومت کی بنیادی ذمہ داری ہوتی ہے اس سلسلے میں مسلم اور ذمی کی تفریق کی بحث غیر ضروری اور غیر منطقی ہے۔

ہندوؤں کے مدارس بند کرنے کا الزام مغربی مورخین نے عالم گیر پر ہندوؤں کے مدارس بند کرنے کا بھی الزام لگایا ہے، مگر علامہ شبلی نے مستند و معتبر تاریخوں سے ثابت کیا ہے کہ عالم گیر نے تمام مدارس کو بند کرنے کا حکم نہیں دیا تھا بلکہ صرف ان مدارس کو بند کرنے کا حکم دیا تھا جن کے متعلق یہ شکایت سامنے آئی تھی کہ وہاں کے مسلم طلبہ کو جبراً ہندوؤں کی مذہبی تعلیم دی جاتی تھی۔[3]

بت شکنی کا الزام عالم گیر پر سب سے بڑا الزام بت شکنی اور مندر توڑنے کا ہے،

---

[1] اورنگ زیب عالم گیر پر ایک نظر ص ۶۷-۶۸ [2] حواشی ابوالکلام آزاد ص ۳۵۱ [3] اورنگ زیب عالم گیر پر ایک نظر ص ۶۸-۶۹۔

جس کی مغربی مورخین نے اس زور سے تشہیر کی کہ آج تک فضا پُرشور ہے، علامہ شبلی نے اس اہم الزام کا تفصیلی جائزہ لیا ہے اور یہ ثابت کیا ہے کہ اس نے ان ہی مندروں کو برباد کیا تھا جہاں بغاوتوں کی سازشیں کی جاتی تھیں، مغربی مورخین اور ان کے زیر اثر بعض ہندو مورخین نے اس سچائی کا رُخ اس طرف موڑ دیا کہ مندر توڑے گئے اس لئے بغاوتیں ہوئیں[1] جس کا ثبوت تاریخ سے نہیں ملتا، مندروں کی بربادی کا اصل سبب ان سے اٹھنے والی روزروز کی بغاوتیں تھیں جیسا کہ علامہ شبلی لکھتے ہیں:

> "جس قدر بت خانے توڑے گئے ان ہی مقامات کے توڑے گئے جہاں پر زور بغاوتیں برپا ہوئیں، عالم گیر پچیس برس تک دکن میں رہا ان ممالک میں ہزاروں بت خانے تھے لیکن کسی تاریخ میں ایک حرف بھی نہیں مل سکتا کہ اس نے کسی بت خانے کو ہاتھ بھی لگایا ہو، الورہ کے مشہور مندر میں سیکڑوں تصویریں اور بت ہیں عالمگیر اسی نواح میں الورہ سے میل دو میل کے فاصلے پر مدفون ہے بڑے بڑے بزرگان دین کا یہاں مزار ہے جو عالم گیر سے بہت پہلے گزرے ہیں لیکن یہ بت اور تصویریں آج تک موجود ہیں"[2]

علامہ شبلی نے اس سلسلہ میں جو ناقابل تردید دلائل بیان کئے ہیں دور حاضر کے بعض اہم مورخین نے بھی انکی صداقت کو تسلیم کر لیا ہے۔ ان کا خیال ہے کہ عالم گیر نے صرف مندر ہی نہیں توڑے بلکہ بغاوتوں کی زد میں آنے والی مساجد بھی توڑیں[3]۔ اس موقع پر ممکن ہے یہ خیال کیا جائے کہ علامہ شبلی نے بغاوتوں کے اسباب و وجوہ بیان کرنے میں پہلوتہی سے کام لیا ہے لیکن اس بحث کا تعلق ان کے اصل موضوع سے نہ تھا

---

[1] اورنگزیب عالمگیر پر ایک نظر ص ۳، [2] ایضاً [3] اورنگزیب ایک نیا زاویہ نظر ص ۱۷۔

اس لئے اس سے تعرض کرنے کے بجائے انہوں نے ان مباحث کی جانب اپنی توجہ مرکوز رکھی جو اس مضمون کے لکھنے کا اصل محرک بنے تھے، طوالت کا خوف بھی مانع رہا ہوگا ورنہ یہ مباحث اپنی اہمیت کے لحاظ سے کسی مستقل مضمون کے متقاضی تھے۔

یقیناً مسجد و مندر اس کے نزدیک بھی قابل تعظیم و تقدیس تھیں لیکن اگر وہ سازشوں اور دنیاوی اغراض کا مرکز بنا دی جائیں تو چاہے کوئی بھی حکمراں ہوتا رفع شر کے لئے اس قسم کی کارروائیاں ضرور کرتا، علامہ شبلی نے انگریزوں کے "روشن زمانے" میں مہدی سوڈانی کے مقبرے کی بربادی کا ذکر کیا ہے موجودہ دور میں امرت سر میں سکھوں کی مشہور عبادت گاہ گولڈن ٹمپل کی اُس وقت کی حکومت کے ہاتھوں بربادی کو بھی مثال میں پیش کیا جا سکتا ہے حالانکہ یہ بحث متنازع فیہ ہے کہ حکومت کا اقدام روا تھا یا ناروا۔

باپ بھائیوں کے معاملات آخر میں علامہ شبلی نے اس مشہور الزام کا جائزہ لیا ہے کہ عالم گیر نے باپ کو قید کیا اور بھائیوں کو قتل کیا انہوں نے یہاں بھی معتبر تاریخوں سے یہ ثابت کیا ہے کہ شاہجہاں کے بیمار پڑنے کے بعد داراشکوہ نے عنان حکومت اپنے ہاتھ میں لے لی تھی، عالم گیر اس وقت گلبرگہ کا محاصرہ کئے ہوئے تھا اس کے باوجود داراشکوہ نے اس کے فوجی عہدیداروں کو برطرف کر دیا اس کے سفیر کا گھر ضبط کر کے اسے قید کر دیا اور اس کے درباری سفراء سے مچلکہ لیا کہ دربار کی کوئی خبر عالم گیر تک نہ پہونچے اس غرض سے بنگال، گجرات اور دکن کی عام شاہراہوں کو بند کرا دیا اور عالم گیر اپنے بیمار باپ کی عیادت کو چلا تو داراشکوہ کے ایما سے راستہ میں جے سنگھ معرکہ آرا ہوا۔ اس طرح جنگ کی ابتدا اور مخالفانہ کارروائیوں کا آغاز عالمگیر نے نہیں بلکہ خود داراشکوہ نے کیا جس کی شاہجہاں نے ہمنوائی کی اور آخر آخر تک اس کا ہمنوا اور معین و

مددگار رہا یہاں تک کہ عالم گیر کی زندگی کا خاتمہ بھی کرا دینا چاہتا تھا اور اس کے لئے وہ برابر سازشیں بھی کرتا رہا لہٰذا اس کے جواب میں عالم گیر نے جو کچھ کیا وہ ظلم و جبر نہ تھا، بلکہ اس کی مجبوری تھی اس کو جب ہر طرف سے اطمینان و سکون حاصل ہوا تو اس نے شاہجہاں کے ساتھ پسرانہ محبت کا ثبوت پیش کیا جس کی شہادت اس کے مخالف برنیئر وغیرہ نے بھی دی ہے۔[1]

جیسا کہ اوپر گذرا جنگ کی ابتداء دارا شکوہ نے کی مگر وہ عالم گیر کا مقابلہ نہ کرسکا اور گرفتار ہونے کے بعد قتل کر دیا گیا، بعض لوگوں نے اعتراض کیا ہے کہ اسے قتل کے بجائے کسی محفوظ مقام پر نظر بند بھی کیا جا سکتا تھا لیکن علامہ شبلی کا خیال ہے کہ "یہ قطعی تھا کہ دارا شکوہ جب تک زندہ رہتا سازشیں برپا رہتیں اور ملک کو امن و امان نصیب نہ ہوتا اس لئے عالم گیر کو وہی کرنا پڑا جو خود اس کے باپ شاہجہاں سے اس کو ترکہ میں ملا تھا۔"[2]

اسی باب میں علامہ شبلی نے مراد کی گرفتاری اور پھر اس کی موت پر بھی بحث کی ہے اور محققانہ اور مورخانہ انداز میں بحث کرنے کے بعد مراد کی گرفتاری اور اس کے اسباب پر روشنی ڈالی ہے وہ لکھتے ہیں:

"اصل واقعہ یہ ہے کہ مراد گو نہایت دلیر بہادر اور جانباز تھا لیکن اس کے ساتھ نہایت سادہ لوح اور نہایت آسانی سے لوگوں کے دام میں آجاتا تھا دارا شکوہ پر جب اس کو فتح حاصل ہو چکی تو اب اس کو لوگوں کے بھڑکانے سے یہ خیال آیا کہ یہ معرکے میں نے سر کئے ہیں میں ہی تنہا تخت سلطنت کا حق دار ہوں اس خیال سے اس نے عالم گیر سے علیحدگی اختیار کی اور عالم گیر کے بڑے بڑے امراء کو

۱؎ اورنگزیب عالم گیر پر ایک نظر ص ۷۵ - ۹۵ ۲؎ ایضاً ص ۹۳۔

بھاری تنخواہوں اور انعاموں کی طمع دلا کر توڑنا شروع کیا چنانچہ بیس ہزار فوج اس کے رکاب میں جمع ہو گئی اور روز بروز عالم گیر کی فوج گھٹتی جاتی تھی مجبوراً عالم گیر کو اس کا بندوبست کرنا پڑا۔"[1]

عالم گیر نے مراد کا جس طرح بندوبست کیا خود علامہ شبلی کو بھی وہ پسند نہیں وہ لکھتے ہیں:

"گو مراد سے علانیہ جنگ کرنے میں ہزاروں کا خون ہوتا لیکن اگر عالم گیر اور خون ریزیوں کی طرح اس کو بھی گوارا کرتا اور مراد پر تدبیر سے نہیں بلکہ شمشیر سے قابو پاتا تو ہم اس کی مردانہ روش کی زیادہ داد دیتے لیکن سچ یہ ہے کہ عالمگیر نے کبھی یہ دعویٰ نہیں کیا کہ وہ خلیفہ منصور عباسی سے جس نے ابو مسلم اصفہانی بانی دولت عباسیہ کو دھوکے سے بلا کر قتل کرا دیا تھا زیادہ مدح کا مستحق ہے۔"

(ص ۹۶)

علامہ شبلی نے برنیئر کے اس بیان پر تنقید کی ہے کہ عالمگیر نے مراد کو شراب پلا کر قید کیا اور لکھا ہے کہ اس کے علاوہ کسی اور مورخ نے اس کی صراحت نہیں کی ہے اس کے بارے میں ایلفنسٹن کی یہ رائے نقل کر کے کہ "ان کے بیان میں ایسی ایسی حکایتیں مذکور ہیں جو لوگوں کو بناوٹی معلوم ہوتی ہیں"[2] اس کی مورخانہ حیثیت واضح کی ہے۔

اس کے علاوہ بھی یورپین مورخوں کی بہت سی غلط بیانیوں اور ان کے کذب و افترا کو تفصیل سے واضح کیا ہے۔

آخر میں علامہ شبلی نے عالم گیر کے مالی و ملکی انتظامات و اصلاحات، عدل و انصاف

۱؎ اورنگزیب عالم گیر پر ایک نظر ص ۹۵ ۲؎ ایضاً ص ۱۰۲۔

ٹیکسوں کی موقوفی، علمی و تعلیمی ترقی، آراضی کا بندوبست، قانون مالگذاری اور عالم گیر کے اوصاف و کمالات وغیرہ کو قدرے تفصیل سے لکھ کر اس کا یہ درجہ متعین کیا ہے۔

"ہم تیموری سلاطین کی فہرست میں وہی درجہ اس کو دے سکتے ہیں جو اسے ترتیب شمار کی رو سے حاصل تھا تاہم عام اسلامی دنیا میں اس کے بعد آج تک کوئی اس کے برابر کا شخص بھی پیدا نہیں ہوا"[1]

چند فنی خصوصیات یہ رسالہ مولانا شبلی کی تاریخی تحریر ہونے کے باوجود عالمگیر یا عہد عالمگیر کی مکمل تاریخ نہیں ہے بلکہ اس سے عالمگیر کی زندگی کے چند مخصوص پہلوؤں پر روشنی پڑتی ہے اس بنا پر اصول تاریخ نویسی کے معیار پر اس کا مفصل جائزہ لینا درست نہیں تاہم یہاں اس کی چند فنی خصوصیات و امتیازات کو پیش کیا جانا ضروری معلوم ہوتا ہے تاکہ یہ اندازہ ہو جائے کہ علامہ شبلی نے کہاں تک اس میں فن تاریخ کے اصولوں کو پیش نظر رکھا ہے۔

غیر جانب داری: مورخ کا اولین فریضہ اس کی غیر جانبداری ہے، علامہ شبلی نے اس فریضہ کو شعوری طور پر انجام دیا ہے وہ لکھتے ہیں:

"بے شبہ ہم کو نہایت ٹھنڈے دل سے بے رو رعایت ان جرائم کی تحقیقات کرنی چاہئے اور نہایت احتیاط رکھنی چاہئے کہ میزان عدل کا پلہ طرفداری کے رخ نہ جھک جائے"[2]

چنانچہ علامہ شبلی نے مکمل طور پر اس اصول کو ملحوظ رکھا ہے اور عالمگیر پر عائد کردہ الزامات کو صحیح تاریخی ماخذ اور معتبر حوالوں کی مدد سے رد کیا ہے، اس میں

---

[1] اورنگ زیب عالمگیر پر ایک نظر ص ۱۲۷ [2] ایضاً ص ۵۔

کہیں بھی عالم گیر کے ذاتی مذہب و عقیدہ یا اس کی پسند و ناپسند کا شائبہ تک نظر نہیں آتا مرزا احسان بیگ نے بجا طور پر لکھا ہے:

"علامہ کا دل اگرچہ ہمہ تن اسلامی جوش سے لبریز تھا لیکن پورے مضمون میں عالمگیر کی بے جا حمایت یا طرفداری کا کوئی شائبہ نظر نہیں آتا"[1]

صحت و صداقت: علامہ شبلی نے اسلامی مورخین کی طرح تاریخ نویسی میں صحت واقعہ اور سچائی کی تلاش کو بہت اہمیت دی ہے کیونکہ اس کے بغیر اصل واقعہ سامنے نہیں آسکتا چنانچہ خود انہوں نے اپنی اس تصنیف میں واقعہ کی صحت کے لئے ہر ممکن کوشش کی ہے اور صداقت کی تلاش میں انتہائی جانفشانی اور تحقیق سے کام لیا ہے، اس سلسلہ میں روایت و درایت کے اصولوں کو بھی پوری طرح مدنظر رکھا ہے، وہ شاہجہاں اور عالم گیر کے موازنے میں لکھتے ہیں:

"اسلامی تعلق سے شاہ جہاں اور عالم گیر یکساں واجب التعظیم ہیں گو وہ خلیفہ نہیں لیکن لغوی معنوں میں (نہ شرعی) امیر المومنین ہیں، میرا دل دکھتا ہے کہ ان میں کسی کو ملزم ٹھہراؤں لیکن سچائی اور تاریخ نویسی کا کیا فرض ہے؟ شاہجہاں اور عالمگیر دونوں قابل ادب ہیں لیکن دونوں سے بڑھ کر بھی ایک چیز ہے "حق اولیٰ احق" اور مجھ کو اسی اعلیٰ تر چیز کے سامنے گردن جھکا دینی چاہئے"[2]

ہر جگہ انہوں حق و راستی کے سامنے پوری طرح گردن جھکا دی، اختر وقار عظیم کا یہ خیال درست نہیں کہ جہاں شاہجہاں اور عالم گیر میں موازنے کی نوبت آجاتی ہے وہیں شبلی کی غیر جانبداری دم توڑتی ہوئی محسوس ہوتی ہے[3] ان کو یہ خیال اس لئے

---

[1] مقالات احسان ص ۳۷ [2] اورنگ زیب عالم گیر پر ایک نظر ص ۸۵ [3] شبلی بحیثیت مورخ ص ۱۴۱

پیدا ہوا کہ شبلی نے عالمگیر اور شاہ جہاں کے درمیان ہونے والے جن واقعات پر روشنی ڈالی ہے وہ عالمگیر کے حق میں جاتے ہیں ورنہ وہ اس تاریخی صداقت کو پہلے صراحتاً بیان کر چکے ہیں کہ عالمگیر کو وہی مرتبہ و مقام حاصل ہے جو ترتیب شمار کی رو سے اسے حاصل تھا اگر وہ مذہبی جوش و حمیت سے کام لیتے تو تمام مغل حکمرانوں میں عالم گیر کو سب سے بلند تر حکمراں قرار دیتے۔

اسباب و علل تاریخ نویسی میں اسباب و علل کی تلاش مورخ کا فرض مانا جاتا ہے اس کے بغیر واقعہ کی تہہ تک پہنچنا اور اصلیت و حقیقت کو معلوم کرنا محال ہوتا ہے، علامہ شبلی عالمگیر پر لگائے گئے الزامات کی حقیقت سمجھنے میں اس اصول پر پوری طرح کاربند دکھائی دیتے ہیں۔ مثلاً عالم گیر نے دکن کی اسلامی ریاستوں پر کیوں قبضہ کیا یا اپنے باپ اور بھائیوں کے ساتھ بظاہر اس کے ناروا سلوک کے اسباب و محرکات کیا تھے؟ وغیرہ

یورپ کے فضلاء اور مورخین گو اسباب و علل پر بڑا زور دیتے ہیں لیکن ان کی تحقیقات مخصوص اغراض کے تحت ہوتی ہیں، وہ اپنی مطلب برآری کے لئے اپنے اصولوں کو بالائے طاق رکھ دیتے ہیں اور کذب و افترا کا طومار باندھ دیتے ہیں۔

تاریخ اور انشا پردازی تاریخ اور انشا پردازی میں بُعد ہے، علامہ شبلی کا خیال ہے کہ دونوں کی سرحدیں جدا جدا ہیں اس لئے خود انہوں نے اپنی اس تحریر میں بیجا انشا پردازی سے احتراز کیا ہے اور کہیں بھی اپنی مورخانہ حیثیت پر ادبی حیثیت کو غالب نہیں آنے دیا ہے، لیکن اگر تحریر میں قارئین کو انشا پردازی کا لطف ملتا ہے تو یہ علامہ شبلی کے قلم کا اعجاز ہے جو ان کی تحریر کا خاص جوہر ہے۔

سند اور حوالے علامہ شبلی نے تاریخ نویسی میں سند اور حوالے پر بھی بہت زور دیا ہے

اور خود اس کا اتنا اہتمام کیا ہے کہ ہر چھوٹے بڑے اہم اور غیر اہم واقعہ کا حوالہ دیا ہے بعض جگہ جن واقعات کے حوالے دئے ہیں ان کو اگر نہ دیتے تو بھی ان کے علم و فضل اور مورخانہ عظمت کی وجہ سے کوئی معترض نہ ہوتا۔

ان کی یہ خصوصیت بھی قابل ذکر ہے کہ وہ جن کتابوں کا حوالہ دیتے ہیں ان کے پایہ اعتبار و استناد کو پہلے ہی بیان کر دیتے ہیں۔

کسی کتاب و مقالے پر بحث و گفتگو کرتے وقت اس کے عہد اور زمانے کو بھی مدنظر رکھنا چاہئے علامہ شبلی نے جس وقت یہ رسالہ تحریر کیا تھا اس وقت اس موضوع پر کسی ہندوستانی مورخ اور صاحب علم و نظر کی کوئی تحریر موجود نہیں تھی، پروفیسر ضیاء الحسن فاروقی مرحوم نے لکھا ہے کہ اورنگزیب کے عہد سے متعلق بعد میں جو دستاویزیں ملی ہیں اور جو اس وقت انہیں (علامہ شبلی کو) حاصل نہیں تھیں ان کی بنیاد پر کئی باتوں میں ان کی تردید کی جا سکتی ہے[1] مگر وہ کوئی دستاویز پیش نہیں کر سکے اس بنا پر ان کا یہ خیال علمی حیثیت سے باوزن نہیں بلکہ اس کے برعکس دور حاضر کے مورخین مثلاً بی ایڈ پانڈے، عرفان حبیب، رومیلا تھاپر، ایس نور الحسن، ہربنس مکھیا، اطہر علی، ستیش چندر اور اوم پرکاش پرشاد وغیرہ نے عالم گیر اور اس کے عہد کے متعلق جو کچھ لکھا ہے اس سے نہ صرف علامہ شبلی کے دلائل و براہین کی تصدیق ہوتی ہے بلکہ اس کی تائید میں مزید دلائل بھی فراہم ہوتے ہیں[2]

علامہ شبلی کی یہ مخصوص انداز کی تحریر جو ان کے وسعت نظر اور مورخانہ بصیرت کا بہترین نمونہ ہے، اصول تاریخ کی رو سے بھی ایک بلند پایہ اور معیاری چیز ہے، آیندہ اس موضوع پر کام کرنے والا کوئی بھی طالب علم اس سے بے نیاز نہیں ہو سکتا۔

---

[1] اشخاص و افکار ص ۲، [2] اورنگزیب ایک نیا زاویہ نظر مقدمہ ص ۵۔

تلخیص و تبصرہ

کینیا

از کلیم صفات اصلاحی

کینیا شرقی برِاعظم افریقہ کا ایک ملک ہے جو ۱۹۶۳ء میں آزاد ہوا۔ ۱۹۶۴ء میں اس نے اپنی جمہوریت کا اعلان کیا۔ ۱۸۸۶ء میں مشرقی افریقہ کی تقسیم کے وقت جرمنی سے معاہدہ کے بعد اس پر برطانیہ کا قبضہ ہو گیا تھا اس سے پہلے وہاں آلِ سعید کی حکومت قائم تھی۔ جرمنی کے حصہ میں مشرقی افریقہ کا جنوبی خطہ آیا اور برطانیہ کو کینیا اور صومالیہ کا ایک بڑا حصہ ملا۔

برطانوی کمپنیاں عرصہ سے وہاں اپنا کام کر رہی تھیں ان ہی کی وجہ سے کینیا میں برطانوی اثر و نفوذ بڑھا۔ ۱۸۸۸ء میں وہاں کے جائز حکمراں سلطان زنجبار کے ساتھ برطانوی کمپنی کا معاہدہ ہوا جس کے مطابق برطانوی کمپنی سلطان کو اپنے منافع کا بیس فیصد حصہ دینے کی پابند قرار پائی۔

پھر جب جرمن اور برٹش سامراج میں اقتدار کی علاقائی تقسیم عمل میں آئی تو بحرِ ہند کے ساحل پر واقع شہر بنجانی کے شمال سے بحرِ وکٹوریہ پر واقع شہر شیراتی تک ایک خط فاصل کھینچ دیا گیا اور برطانوی کمپنی کا عمل دخل حد فاصل کے شمالی حصہ میں شروع ہوا جس میں صومالیہ بھی شامل تھا پھر برطانیہ کے حق میں یہ کمپنی دستبردار ہو گئی جس کا تسلط اب ختم ہوا ہے۔

کینیا برِاعظم افریقہ کے مشرق میں خطِ استوا کے وسط میں واقع ہے۔ اس کے شمال میں ایتھوپیا اور شمال مشرق میں صومالیہ، جنوب میں تنزانیا، مغرب میں یوگینڈا، مشرق میں بحرِ ہند ہے۔ اس کا کل رقبہ ۵۸۰۳۶۷ مربع کلومیٹر ہے۔ اس کی سرحد ساحلی تالابوں سے شروع

ہوتی ہے جس میں منجروف[1] کے ہرے بھرے باغات ہیں اور اس کے بعد ساحل کا ہموار اور مسطح علاقہ ہے جس میں شمال سے جنوب تک شہر آباد ہیں، یہ علاقہ دور تک پھیلا ہوا ہے اور شہر کے اندر تک کشادہ ہے۔

جمہوریہ کینیا کی آبادی ۲۷۵۰۰۰۰۰ کے قریب ہے اس کا دار الحکومت نیروبی ہے۔ جس کی آبادی تقریباً ۵ لاکھ ہوگی۔ نیروبی کے پاس ساحل پر شہر ممبسہ ہے جس میں ۴ لاکھ سے زیادہ افراد بود و باش رکھتے ہیں۔ پھر شہر ناکورو کیسومو ہے جو بحرِ وکٹوریہ کے ساحل پر ہے۔ کینیا کی اہم اور مشہور بندرگاہوں میں مالندی ہے۔

کینیا کی ایک کرور ترپن لاکھ ستائیس ہزار آبادی میں اکثریت افریقی النسل ہے۔ ان کی تعداد ۱۵۱۱۲۰۰۰ ہے۔ ان کا تعلق افریقی دریائے نیل کے ساحل پر واقع شہر بانتو یا سیاہ فام قبائل سے ہے۔ کینیا کے باشندے تقریباً ۴۰ قبائل پر مشتمل ہیں جن میں سب سے ممتاز کیکویو ہے۔ ان کی تعداد ۲۰ لاکھ ہے۔ اسی طرح وو، کامبا، کیس، میرو، ترکانا، ناندی اور ماسائی وغیرہ قبائل کا شمار بھی وہاں کے اہم قبائل میں ہوتا ہے۔ یہاں ۶۰ ہزار ایشیائی قوموں کے لوگ ہیں جس میں ۴۰ ہزار عرب اور باقی پاکستانی ہندی اور ایرانی ہیں۔ چالیس ہزار کے قریب ہی یورپین بھی وہاں آباد ہیں۔

کینیا کے اقصائے شمالی میں جلا اور صومالی النسل لوگ رہتے ہیں۔ عرب جماعتیں کینیا کے ساحلی حصوں میں واقع شہر ممبسہ، مالندی، باشا، لامو میں عیش و فراغت کی زندگی گزارتی ہیں ایشیائی قومیں زیادہ تر تجارت پیشہ ہیں ان ہی کی کوششوں سے وہاں اسلام کو فروغ ہوا۔

کینیا کی اقتصادیات کا اصل دار و مدار زراعت پر ہے۔ اس کی اکثریت اسی پیشہ سے

[1] ایک قسم کا خود رو درخت جو زیادہ تر خط استوار کے قریب نہروں اور تالابوں میں ہوتا ہے۔ (مترجم)

وابستہ ہے۔ غذائی اجناس کے علاوہ پالتو جانوروں کے دودھ، چائے، گنے اور روئی کی کاشت نیز بکریوں کے ریوڑ بھی کینیا کے باشندوں کا ذریعہ آمدنی ہے۔ بجلی کے بعض پروجیکٹ شروع ہو جانے سے اس کی زراعت میں ترقی آگئی ہے۔

کینیا میں اسلام کی آمد پہلی صدی کے آخر ہی میں کینیا میں اسلام کے داخلہ کی راہیں ہموار ہوگئی تھیں۔ جب بعض بہادر عرب ملاحوں نے مشرقی افریقہ کے سمندری جزیروں میں اپنی اقامت گاہ بنائی پھر اس ساحل پر مسلمانوں کی آمد و رفت شروع ہوئی۔ ۶۹۶ء میں وہاں شام کے مسلمانوں کی پہلی آمد کا ثبوت ملتا ہے۔ دوسری بار عمان سے لوگ آکر یہاں آباد ہوئے اور ممبسہ کے شمالی خطہ لامو میں اسلامی حکومت کا آغاز ہوا۔

۹۲۰ء میں احسار کے بعض لوگ برالزنج پہنچے اور متعدد شہر بسائے۔ جن میں مقدیشو، براوا، مانڈا اور کینیا کی نہر تانا پر واقع ڈیلٹا کے قریب دو شہر اوذی، شاکہ بھی شامل ہیں۔ پھر شیراز سے کچھ لوگ آئے اور مشرقی افریقہ کے ساحل پر کئی شہر آباد کئے۔ وہاں اب بھی مسجدوں کے آثار اس زمانہ کی یاد دلاتے ہیں۔ پھر عمان سے بنو نبھان شہر باتا منتقل ہوئے جو شہر لامو کے شمال میں کینیا میں واقع ہے۔ مسلمانوں کی یہ آمد ۱۲۰۰ء سے ۱۳۰۳ء تک کے دوران ہوئی۔ جس کے نتیجہ میں مشرقی افریقہ میں بنو نبھان کو غلبہ واقتدار حاصل ہوا اور اس طرح مشرقی افریقہ کے سواحل یا برالزنج پر اسلام کا جھنڈا لہرایا۔ وہاں کے مسلمان افریقی، شیرازی اور عربی تینوں نسلوں کا مجموعہ ہیں اور سواحلی کے نام سے متعارف ہیں۔ ان کے اختلاط کے نتیجہ میں سواحلی زبان وجود میں آئی جو عربی رسم الخط میں لکھی جاتی ہے۔

سولھویں صدی عیسوی کے آغاز میں عرب امارتوں کو متشدد پرتگالیوں کی جانب سے صلیبی جنگوں کا سامنا کرنا پڑا۔ ان معرکہ آرائیوں میں حبشہ نے ان کی حمایت کی۔ چنانچہ پرتگالیوں نے

شہر زیلع کو تباہ کر ڈالا۔ اور بربرہ پر غارت گری کی۔ صلیبی جنگوں سے شہر ممبسہ پانچ بار خاکستر ہوا۔ لامو اور باتا بھی برباد کئے گئے۔ بوڑھوں، بچوں اور عورتوں کا قتل عام ہوا۔ مشرقی افریقہ میں پرتگالیوں کی غارت گری اور حملہ آوری کا یہ سمندر مسلسل دو صدیوں تک موجزن رہا مگر اولاً عمانیوں نے خاندان بوسعید کی قیادت میں پرتگالیوں کو ساحل شبہ جزیرۂ عرب سے نکال باہر کیا۔ پھر افریقی سواحل پر بھی ان کا تعاقب کر کے مشرقی افریقہ سے ان کے اثر و اقتدار کا خاتمہ کر دیا۔ اس طرح اس ساحل پر دوبارہ اسلامی حکومت کا قیام عمل میں آیا۔

مشرقی افریقہ اور جزیرۃ العرب کے درمیان میل جول سے دونوں میں ثقافتی تعلقات قائم ہوئے۔ طلبہ عرب ملکوں میں جاتے اور اسلامی تعلیمات سے بہرہ ور ہو کر اپنے قبائل میں لوٹتے اور ساحل افریقہ کے بعض شہروں لامو، ممبسہ اور تانجا وغیرہ میں اسلامی دعوت و تبلیغ کے مراکز بھی قائم ہوئے۔ جس کے نتیجہ میں رفتہ رفتہ ضیاء اسلام سے کینیا، تنجانیقا، موزمبیق اور یوگینڈا کی سرزمین جگمگا اٹھی۔ ساحل اور اندرون ملک کے مابین تجارت کو غیر معمولی ترقی ہوئی۔ مختلف شہروں میں تجارتی منڈیاں قائم ہوئیں۔ پھر حیرت انگیز طریقہ سے کینیا کی فضا بھی بوئے اسلام سے معطر ہوگئی۔ وہاں اشاعت اسلام میں صومالی قبائل بھی بڑے ممد و معاون ثابت ہوئے۔ غرض خاندان سعید کی حکومت کا دائرہ زنجبار سے مشرقی افریقہ کے اندرون تک وسیع ہوگیا۔

پھر انگریزی اور جرمن سامراج ان علاقوں میں توسیع و اشاعت اسلام کی راہ میں رخنہ انداز ہوا۔ عیسائی تنظیمیں اسلام کے خلاف پوری طرح سرگرم عمل ہوگئیں جن کے خلاف مسلمان بھی اٹھ کھڑے ہوئے اور کینیا میں متعدد بغاوتیں نمودار ہوئیں۔

اس وقت کینیا کی مجموعی آبادی میں مسلمانوں کی تعداد ۳۵ % یعنی ۵۰ لاکھ ہے۔ یہ لوگ

زیادہ تر ساحلی شہروں باشا، لامو، مالندی اور اندرون کینیا میں منتشر ہیں۔ نیروبی اور اس کے اطراف صومالیہ اور اوجادین کے حدود سے متصل کینیا کے علاقوں میں بھی مسلمان اقامت پذیر ہیں۔ کینیا میں بعض ہندی پاکستانی تارکین وطن بھی رہتے بستے ہیں۔ افریقی لوگوں کی اکثریت کینیا کے باشندوں کی ہے جو بانتو اور سیاہ فام نیلی نسل سے تعلق رکھتے ہیں۔ کینیا کے شمال مشرق میں واقع صومالیہ میں اسلام بڑی تیزی سے عام ہو رہا ہے۔

اسلامی تنظیمیں کینیا میں مسلمانوں کی ۵۰ سے زائد چھوٹی بڑی تنظیمیں ہیں ان میں الجمعیۃ الخیریہ الاسلامیہ، الاتحاد الوطنی للمسلمین، نیروبی میں جمعیۃ الشبان المسلمین، جمعیۃ الدعوۃ الاسلامیہ الباکستانیہ اور جمعیۃ الصومالیہ وغیرہ زیادہ اہم ہیں۔ ان تنظیموں کو متحد کرنے کی ضرورت ہے۔ اقتصادی اور ثقافتی میدانوں میں مسلمانوں کی ترقی میں استعماری طاقتیں مزاحم ہو جاتی ہیں۔ یہی وجہ ہے کہ کینیا میں اسلامی تعلیم کا نظام کمزور ہے اور ان میں عیسائی تنظیموں کے مقابلے کی طاقت نہیں ہے۔

تعلیم یورپی استعمار سے قبل مشرقی افریقہ کے پورے علاقے میں اسلامی تعلیم رائج تھی اور طریقہ تعلیم بھی اسلامی تھا اور دو مرحلوں میں تعلیم ہوتی تھی۔ پہلے مرحلے میں مسلمان بچوں کو قرآن کی بنیادی تعلیم مکاتب میں دی جاتی تھی۔ دوسرا مرحلہ اعلیٰ درسیات کا تھا۔ جن میں فقہ، تفسیر، حدیث سے متعلق موضوعات پڑھائے جاتے تھے اور مسجدوں میں اس کا انتظام تھا۔

برطانوی سامراج کے تسلط کے بعد روایتی تعلیم کا نظریہ بدلنے لگا صرف ایسے معلمین کی خدمات حاصل کی جاتی تھیں جو سرکاری وظائف پر حصول علم کے لئے باہر بھیجے جاتے تھے۔ اسی کے ساتھ یورپین تعلیم کا حصول ضروری قرار دے دیا گیا تھا۔ جس کے بعد مسلمانوں نے اپنے بچے ارسالیات کے مدارس سے نکال لئے۔ اب صرف غیر مسلموں ہی کو وظائف ملتے تھے۔

کیونکہ مدارس ارسالیات کے طلبہ حکومت سے متعلق تھے اور عیسائی تنظیمیں تعلیم کی نگرانی کرتی تھیں۔

۱۹۱۱ء میں جب حکومت برطانیہ نے اپنا طریقہ تعلیم جاری کیا تو بچے کھچے مسلم طلبہ نے بھی ان مدارس سے اپنا رشتہ ختم کر لیا۔ غالباً اس کی وجہ یہ تھی کہ حکومت نے عربی زبان اور اسلامی تعلیمات کو اپنے نصاب میں شامل نہیں کیا تھا۔ جس کے لئے مسلمانوں نے بڑی کوشش کی مگر وہ رائگاں گئی اس کا نتیجہ یہ ہوا کہ وہ تعلیم اور اقتدار سے دور ہو گئے اس کی اصلاح کے لئے بعض تحریکیں وجود میں آئیں۔ کینیا میں شیخ امین بن علی المازوری پیدا ہوئے انہوں نے "الاصلاح" کے نام سے عربی اور سواحلی دونوں زبانوں میں ایک رسالہ جاری کیا جو کینیا کے مسلمانوں کی مختلف میدانوں میں اصلاحی کوششوں کا ترجمان تھا۔ شیخ امین نے مسلمانوں کو اپنے خاص مدارس قائم کرنے کی دعوت دی جس میں دینی و عصری علوم کے حامل افراد تیار ہو سکیں اور کینیا کے مسلمانوں کو اتحاد و اخوت کا درس دیا اور بتایا کہ وہ بھی عالم اسلام کا ایک جز ہیں۔ اس مفید تحریک کی راہ میں عیسائی مشنریاں کوہ گراں بن کر حائل ہو گئیں اور مسلمانوں نے بھی اس کو نقصان پہنچایا۔

دوسری جنگ عظیم کے زمانے میں مدارس علیا اسلامیہ اور کینیا کی جامعہ اسلامیہ کا قیام عمل میں آیا لیکن یونیورسٹی اپنے مقصد سے منحرف ہو گئی اور غیر مسلموں کا داخلہ بھی اس میں کیا جانے لگا اور بلا تفریق مذہب و ملت ہر شخص کے لئے اس کے دروازے کھول دئے گئے جس کے بعد عیسائی تہذیب کا غلبہ اس میں بھی ہو گیا۔ بیس سال پہلے شہر شیلا میں لوگوں کی ذاتی کوششوں سے ایک عرب مدرسہ قائم ہوا جس میں دینی علوم اور عربی زبان کی تعلیم دی جاتی ہے۔ کینیا میں تقریباً ۴۰ مدارس ہیں جدید طرز تعلیم کے باوجود یہ سب مالی معاونت کے محتاج ہیں۔

(ماخوذ۔ التضامن الاسلامی۔ مکہ مکرمہ۔ رجب ۱۴۱۰ھ)

مطبوعات جدیدہ

غالب کی شناخت از جناب کمال احمد صدیقی، متوسط تقطیع، کاغذ و کتابت وطباعت عمدہ، مجلد مع گردپوش، صفحات ۲۶۵، قیمت ۸۰ روپے، پتہ: غالب انسٹی ٹیوٹ، ایوان غالب نئی دہلی۔

عرصہ ہوا مصنف کے قلم سے دیوان غالب کے نسخۂ بھوپال کے متعلق ایک اہم کتاب 'بیاضِ غالب، تحقیقی جائزہ' کے نام سے شایع ہوئی تھی جو تحقیق متن اور مخطوطہ شناسی کے فن میں ان کی مہارت و محنت کی عمدہ مثال تھی، غالب شناسی کے ساتھ وہ علم عروض کی باریکیوں سے بھی واقف ہیں، اب زیر نظر مجموعہ مضامین ان کی غالب شناسی کا ایک اور وقیع نمونہ ہے ان کا خیال ہے کہ غالب کی اردو شاعری ان کی فارسی شاعری کے برخلاف انفرادی اور اجتہادی شان کی حامل ہے، اس اجمال کی تفصیل انہوں نے اپنے دو مضامین 'غالب کی شناخت' اور 'عہد غالب کے فکری پس منظر' میں بڑی خوبی سے کی ہے، متنی تدوین و تحقیق کے ان کے طبعی ذوق و صلاحیت کا اظہار 'مخطوطہ شناسی'، 'ایک جعلی نسخہ'، اور 'مخطوطے کی پرکھ' جیسے مضامین سے ہوتا ہے، نسخۂ عرشی زادہ کے متعلق اپنے اس خیال کی تائید میں کہ وہ جعلی اور غیر مستند ہے، انہوں نے غیر معمولی دقتِ نظر اور دیدہ ریزی سے دلائل پیش کئے ہیں، یہی مضامین اس مجموعہ کی جان ہیں، غالب کے سن ولادت سنہ ۱۷۹۷ء کی عام روایت سے اختلاف کرتے ہوئے انہوں نے سنہ ۱۷۸۶ء سے سنہ ۱۷۹۰ء تک کسی سال کا ہونا ظاہر کیا ہے اور اس سلسلے میں ان کے دلائل وزنی معلوم ہوتے ہیں، اس ضمن میں خطوط غالب کے بیانات کو پرکھے

بغیر ان سے سوانح مرتب کرنا بقول ان کے خطرے سے خالی نہیں، تاہم ان کو یہ تسلیم ہے کہ یہ موضوع اور زیادہ سنجیدہ تحقیق کا متقاضی ہے، غالب انسٹی ٹیوٹ کی فرمایش پر لکھا گیا یہ مجموعہ مضامین ادارے کی اعلیٰ روایات کی نمایاں کڑی ہے۔

ناگپور کا مسلم معاشرہ جلد اول و دوم از جناب ڈاکٹر محمد شرف الدین ساحل، متوسط تقطیع، کاغذ و کتابت وطباعت مناسب، مجلد، صفحات بالترتیب ۲۴۰ و ۲۲۰ قیمت ۷۵، ۷۵ روپے، پتہ: رحیم اسٹورس، حیدری روڈ، مومن پورہ، ناگپور۔

لائق مصنف صاحبِ تصانیف کثیرہ ہیں، ادب و تنقید اور شعر میں ان کی متعدد کتابیں معروف و مقبول ہیں، خاص طور پر ناگپور اور خطہ برار کے متعلق ان کی ادبی و تاریخی کاوشوں کو قدر کی نظر سے دیکھا گیا، زیر نظر کتاب میں انہوں نے وسط ہند کے اس مشہور شہر سے مسلمانوں کے تعلق کی تاریخ مرتب کی ہے، اصلاً اس شہر کی بنیاد ایک نومسلم گونڈ راجہ بخت بلند شاہ نے اٹھارویں صدی کی ابتدا میں رکھی، اسی وقت سے اس شہر کا تعلق مسلمانوں کے وجود سے وابستہ رہا جو رفتہ رفتہ گونڈ اور بھونسلہ راجاؤں کے عہد میں مضبوط تر ہوگیا، پہلی جلد سنہ ۱۸۵۳ء تک کے حالات پر مشتمل ہے جس میں مسلمانوں کی آبادی تہذیب و ثقافت، طرز معاشرت، مکانات و مساجد اور متعدد نمایاں افراد کا ذکر ہے، دوسری جلد انگریزوں کے عہد کی داستان ہے، اس دور میں یوپی، گجرات اور خاندیش کے کئی خاندانوں نے ناگپور کی جانب ہجرت کی اور وہیں مستقل بود و باش اختیار کی، ان نو واردوں کا تعلق زیادہ تر صنعت و حرفت اور تجارت سے تھا، لیکن ملک کے پرآشوب سیاسی ماحول کے اثرات کے نتیجے میں دینی، تعلیمی اور اخلاقی بیداری پیدا ہوئی، خصوصاً اردو کے تحفظ کی علمی کوششیں رونما ہوئیں، اداروں اور افراد کی ان کوششوں کی داستان بڑے سلیقے سے

بیان کی گئی ہے، دونوں حصوں میں بعض ممتاز خاندانوں کا شجرۂ نسب بھی نقل کیا گیا ہے۔ یہ کتاب وسط ہند کی تاریخ کے ایک اہم باب کی تکمیل ہے جس کے لئے مصنف شکریہ کے مستحق ہیں۔

الخیام از جناب ابوالنصر غلام یٰسین آہ دہلوی مرحوم، تقدیم و تعارف، جناب ڈاکٹر ابوسلمان شاہجہاں پوری، متوسط تقطیع، کاغذ و طباعت عمدہ، مجلد، خوبصورت سرورق صفحات ۱۲۰، قیمت درج نہیں، پتہ: مکتبہ رشیدیہ، عائشہ منزل نزد مقدس مسجد، اردو بازار کراچی، پاکستان۔

مولانا ابوالکلام آزاد کے برادر کلاں جناب ابوالنصر آہ دہلوی علمی و ادبی صلاحیتوں کے مالک تھے، عمر نے وفا نہ کی ورنہ اپنے جلیل القدر اور فخر روزگار بھائی کے مانند آسمان فضیلت و شہرت پر ان کا ستارہ بھی روشن ہوتا، کم عمری میں انہوں نے جو آثار علمیہ یادگار چھوڑے ہیں ان میں زیر نظر رسالہ الخیام بھی ہے، عمر خیام کے متعلق اس کو اردو میں اولین تحریر کا درجہ حاصل ہے، اصلاً یہ کلکتہ کے احسن الاخبار میں قسط وار شایع ہوا، بعد میں ۱۹۰۳ء میں یہ رسالے کی شکل میں آصفی پریس لکھنؤ سے طبع ہوا، قریب پچاس صفحوں کے اس رسالے میں خیام کے خاندان، تعلیم، عہد، علمی خدمات و عقائد پر معلومات جمع کئے گئے ہیں، خیام کے متعصب اور مداح مورخین کی مختصر بحث خاص طور پر قابل ذکر ہے، مولانا آزاد نے بھی رباعیات خیام پر ایک تبصرہ سپرد قلم کیا تھا، بطور تکملہ اس کو اس کتاب میں شامل کر دیا گیا ہے شروع میں ڈاکٹر شاہجہانپوری کے قلم سے آہ مرحوم کی شعلہ مستعجل شخصیت اور ان کی علمی خدمات کا مفصل مرقع ہے، ان کا یہ احساس بجا ہے کہ یہ اردو کے سوانحی ادب کے تدریجی، تنقیدی اور فنی مطالعے کا اولین نقش اول ہے اور اسی لئے یہ یادگار اور مطالعہ کے لائق ہے، علمی نوادر کی بازیافت کی قابل قدر مہم میں یہ ڈاکٹر ابوسلمان شاہجہانپوری کا عمدہ تحفہ ہے۔

ع۔ص۔

تصانیف مولانا عبد السلام ندوی مرحوم

اسوۂ صحابہؓ: (حصہ اول) اس میں صحابہ کرامؓ کے عقائد، عبادات، اخلاق و معاشرت کی تصویر پیش کی گئی ہے۔
قیمت ۵۰/روپے

اسوۂ صحابہؓ: (حصہ دوم) اس میں صحابہ کرامؓ کے سیاسی، انتظامی اور علمی کارناموں کی تفصیل دی گئی ہے۔
قیمت ۵۶/روپے

اسوۂ صحابیاتؓ: اس میں صحابیات کے مذہبی، اخلاقی اور علمی کارناموں کو یکجا کر دیا گیا ہے۔
قیمت ۲۰/روپے

سیرت عمر بن عبد العزیز: اس میں حضرت عمر بن عبد العزیز کی مفصل سوانح اور ان کے تجدیدی کارناموں کا ذکر ہے۔
قیمت ۳۲/روپے

امام رازی: امام فخر الدین رازی کے حالات زندگی اور ان کے نظریات و خیالات کی مفصل تشریح کی گئی ہے۔
قیمت ۳۵/روپے

حکمائے اسلام: (حصہ اول) اس میں یونانی فلسفہ کے ماخذ، مسلمانوں میں علوم عقلیہ کی اشاعت اور ...ویں صدی تک کے اکابر حکمائے اسلام کے حالات، علمی خدمات اور فلسفیانہ نظریات کی تفصیل ہے۔
قیمت ۵۰/روپے

حکمائے اسلام: (حصہ دوم) متوسطین و متاخرین حکمائے اسلام کے حالات پر مشتمل ہے۔
قیمت ۳۰/روپے

شعر الہند: (حصہ اول) قدماء سے دور جدید تک کی اردو شاعری کے تغیر کی تفصیل اور ہر دور کے مشہور ...ذہ کے کلام کا باہم موازنہ۔
قیمت ۹۲/روپے

شعر الہند: (حصہ دوم) اردو شاعری کے تمام اصناف غزل، قصیدہ مثنوی اور مرثیہ وغیرہ پر تاریخی و ادبی ...ت سے تنقید کی گئی ہے۔
قیمت ۷۰/روپے

اقبال کامل: ڈاکٹر اقبال کی مفصل سوانح اور ان کے فلسفیانہ و شاعرانہ کارناموں کی تفصیل کی گئی ہے۔
قیمت ۸۰/روپے

تاریخ فقہ اسلامی: تاریخ التشریع الاسلامی کا ترجمہ جس میں فقہ اسلامی کے ہر دور کی خصوصیات ذکر ...ہیں۔
قیمت ۱۲۵/روپے

انقلاب الامم: سر تطور الامم کا انشاء پردازانہ ترجمہ۔
قیمت ۵۵/روپے

مقالات عبد السلام: مولانا مرحوم کے اہم ادبی و تنقیدی مضامین کا مجموعہ۔
قیمت ۶۰/روپے